



حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی

کے

فقہی افکار کا حقیقی حباب

تحقیق و ترتیب:

ڈاکٹر حسین محمد قریشی

اسسٹنٹ پروفیسر اسلامک سٹڈیز

یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی بنوں

100

100

100

100

100

DATA ENTERED

حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ
کے

فقہی افکار کا قیمتی حباب

تحقیق و ترتیب:

ڈاکٹر حسین محمد قریشی

اسٹنٹ پروفیسر اسلامک سٹڈیز

یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی منور



رحمان پلازہ محلہ منڈی اردو بازار، لاہور فون: 042-37361339

E-Mail: jamlatbooks@gmail.com

2017.81
C 86.9
92C25
۲۵

Shah Wali Ullah Kay Fiahi Afkar-Tahqiqi Jaiza

By

Dr. Hussain Mohammad

drhussain61@yahoo.com.pk

ISBN: 969-8917-77-2

ضابطہ

شہ ولی اللہ کے فقہی افکار	نام کتاب
جولائی ۲۰۱۰ء	سال اشاعت
محمد ریاض درانی	ناشر
جمعیتہ کمپوزنگ سنٹر، وحدت روڈ لاہور	کمپوزنگ
اشتقاق اے مشتاق پریس، لاہور	مطبع
400/- روپے	قیمت

محمد بلال درانی	بہ اہتمام
سید طارق ہمدانی (ایڈووکیٹ ہائی کورٹ)	قانونی مشیر

یہ کتاب سوانح شاہ ولی اللہ، عصر شاہ ولی اللہ کی معلومات افزاء
بمہیڈی مباحث کے بعد ماخذ فقہ قرآن حکیم، سنت نبوی ﷺ
اجماع، قیاس، نیز ثانوی اصول شرع استصحابِ حال، مصالح
مرسلہ اور عرف و عادت جیسے منابع دین کے انتقادی جائزہ پر
مشتمل ہے، کوشش یہ کی گئی ہے کہ شاہ ولی اللہ کی نظر میں ان تمام
مباحث کا احاطہ ہو۔

انتساب

والد ماجد جو علاقہ کے علمی قریشی خاندان سے تعلق رکھتے تھے، مفتی ہند مولانا کفایت اللہ صاحب کے شاگردِ رشید تھے، پیشہ کے لحاظ سے جسمانی طبیب، مگر انسانوں کی روحانی بالیدگی ان کا مشن رہا، پوری زندگی غلبہٴ دین کے لیے مساعی رہے اور اسی مقصد میں جان جانِ آفرین کے سپرد کر دی۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو جنت الفردوس سے نوازے، میں اس کاوش کا انتساب اس مربی کے نام کرتا ہوں۔ (نور اللہ مرقدہ)

فہرست مضامین

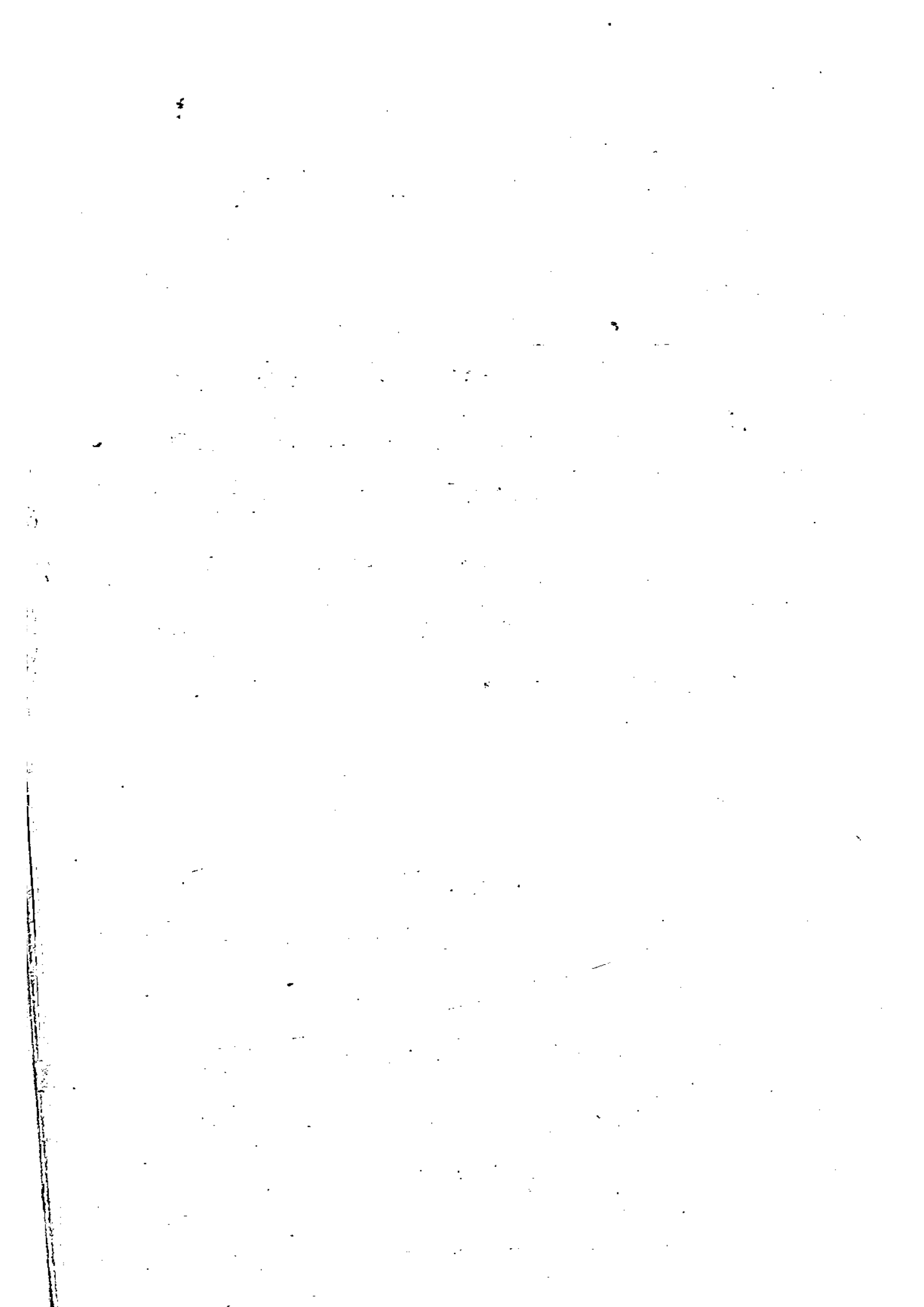
صفحہ نمبر	مضامین	
۱۱	اظہار تشکر	
۱۵	عرض حال	
۲۱	مقدمہ	
	سوانح ولی اللہ ^{رحمہ} (۱۰۱ تا ۱۳۳)	باب اول
۳۹	فصل اول: شاہ ولی اللہ کے سوانحی حالات	
۳۹	شاہ ولی اللہ کی ولادت	
۵۱	شاہ ولی اللہ کے خاندانی مآثر	
۵۷	شاہ ولی اللہ کے والد شاہ عبدالرحیم	
۶۰	شاہ ولی اللہ کے تحصیلی و تکمیلی ملکات	
۶۱	شاہ ولی اللہ کا پڑھا ہوا نصاب تعلیم	
۶۲	مدرسہ رحیمیہ کی صدر نشینی	
۶۵	سفر حج	
۶۶	شاہ ولی اللہ کے اساتذہ	
۶۸	شاہ صاحب کی عربی دانی	
۷۱	فصل دوم: شاہ ولی اللہ کے تکمیلی ملکات	
۷۱	رجوع الی القرآن	

۷۳	حدیث و فقہ کے حوالہ سے تجدیدی کام	
۷۵	تصوف کے حوالہ سے تجدیدی کارنامہ	
۷۹	فصل سوم: شاہ ولی اللہ کے تصنیفی ملکات	
۷۹	تصانیف کی تعداد	
۸۰	تفسیر	
۸۴	حدیث و سیرت نبویؐ	
۸۷	علم اسرار حدیث، فقہ و اصول الفقہ	
۹۳	عقائد و علم الکلام	
۹۵	تصوف	
۹۷	متفرقات	
۱۰۰	خلاصہ بحث	
۱۰۲	حوالہ جات	
	عصر شاہ ولی اللہ (۱۱۰ تا ۱۴۴)	باب دوم
۱۱۱	عصر شاہ ولی اللہ (بین الاقوامی حالات)	
۱۱۳	فصل اول: عالم اسلام کے سیاسی و معاشرتی حالات	
۱۱۳	سلطنت عثمانیہ	
۱۱۳	حجاز کی صورت حال	
۱۱۴	یمن کی صورت حال	
۱۱۵	ایران کی صورت حال	
۱۱۶	افغانستان کی صورت حال	
۱۱۷	ہندوستان کے داخلی سیاسی حالات	
۱۱۷	دور اکبری	
۱۲۰	دور اورنگزیب	

۱۲۱	شاہ ولی اللہ کے عہد میں حکمران	
۱۲۳	شاہ ولی اللہ کا نجیب الدولہ کو دعوت اصلاح	
۱۲۷	فصل دوم: شاہ صاحب کے عہد میں علمی و فقہی نہ حالات	
۱۲۸	نتائج بحث	
۱۳۵	فصل سوم: شاہ ولی اللہ کے عہد میں تصوفانہ و اخلاقی حالات	
۱۳۵	حوالہ جات	
	شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ (۲۹۶ تا ۱۵۴)	باب سوم
۱۵۵	تقریب بحث	
۱۵۶	ہدایت ربانی کے دو بڑے سرچشمے	
۱۶۱	فقہ اور شاہ ولی اللہ	
۱۶۳	فصل اول: تعارف فقہ	
۱۶۶	فقہ کی اصطلاحی تعریف	
۱۶۷	فقہ کی تعریف امام غزالی کی نظر میں	
۱۶۹	فقہ کی تعریف امام (شاہ ولی اللہ کی نظر میں)	
۱۷۳	فقہی احکام کی قسمیں	
۱۷۴	فقہ کا تاریخی پس منظر (شاہ ولی اللہ کی نظر میں)	
۱۷۵	عہد نبوی میں فقہ	
۱۷۸	ارتقاء فقہ کا دوسرا دور عہد خلافت راشدہ	
۱۸۱	ارتقاء فقہ کا تیسرا دور (تاسیسی دور)	
۱۸۶	ارتقاء فقہ کا چوتھا دور (تشکیل مسالک اجتہادیہ)	
۱۹۸	ارتقاء فقہ کا پانچواں دور	
۲۰۰	ارتقاء فقہ کا چھٹا دور (تاحال)	
۲۰۱	ماخذ فقہ	

۲۰۳	فصل دوم: فقہ کاما خذ اول قرآن حکیم (شاہ ولی اللہ کی نظر میں)
۲۱۵	نظم قرآن
۲۱۱	سبب نزول آیات
۲۲۷	محکم و متشابہ
۲۵۰	سخ فی القرآن
۲۶۳	تشریح کی تشکیل میں مبعوث فیہ قوم کی نفسیات کا عمل دخل
۲۷۷	فصل سوم: فقہ کاما خذ ثانی سنت نبوی (شاہ ولی اللہ کی نظر میں)
۲۸۱	سنت نبوی قرآن کی مبین یا تشریح مستقل
۲۹۰	اقسام حدیث، خبر واحد کی قبولیت اور رفع تعارض احادیث
۳۱۳	افعال نبوی کی بحیثیت تشریحی و غیر تشریحی تقسیم
۳۲۱	روایت لفظی اور روایت معنوی
۳۲۴	طبقات کتب حدیث اور مؤطا امام مالک کا مقام
۳۲۵	فصل چہارم: فقہ کاما خذ ثالث اجماع امت (شاہ ولی اللہ کی نظر میں)
۳۲۶	اجماع کا لغوی و اصطلاحی مفہوم
۳۲۹	حجت اجماع کے لیے اساس
۳۶۶	اقسام اجماع
۳۷۰	علامہ اقبال کی نظر میں عصر حاضر میں اجماع
۳۷۲	اجماع کے متعلق مستشرقین کا رویہ
۳۷۵	فصل پنجم: فقہ اسلامی کا چوتھاماً خذ قیاس شرعی
۳۷۷	قیاس کی ضرورت و اہمیت
۳۷۹	قیاس اور رائے کا مثبت پہلو
۳۸۰	قیاس اور رائے کا منفی پہلو
۳۸۶	علت کی حقیقت

۳۹۴	شرائط علت	
۴۰۰	طرق تفہیم علت	
۴۰۷	فقہ کے ثانوی ماخذ	
۴۰۸	اجتہاد کی تعریف	
۴۱۱	استصحاب حال	
۴۱۳	استحسان	
۴۱۸	استصلاح یا مصالح مرسلہ	
۴۲۲	عرف و عادت بحیثیت ضمنی ماخذ شرع	
۴۳۰	حوالہ جات	
۴۶۱	اشاریہ آیات	
۴۶۴	اشاریہ احادیث	
۴۶۵	مصادر و مراجع	



اظہارِ تشکر

میں سراپا سر بسجود ہوں، اس رب کریم کے حضور جس نے مجھے نابغہ عصر مفکرِ اسلام، حجتہ الملتہ امام شاہ ولی اللہ دہلوی کے فقہی، معاشرتی اور تصوفانہ افکار و تعلیمات پر مبنی تحقیقی و انتقادی جائزہ پیش کرنے کی توفیق عطا فرمائی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے مفکرین اسلام کے مقابلہ میں شاہ صاحب کی انفرادی و ممتاز حیثیت اجاگر ہو کر سامنے آئی اور آپ کی مجتہدانہ شخصیت مدلل ہو گئی۔

برصغیر کے اس عالم کے تاجر علمی کا کیسے اندازہ کیا جائے؟ ان کے علم کے سمندر کی اتھاہ گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر گوہر نایاب تلاش کرنا یقیناً توفیقِ الہی کے بغیر ممکن نہ تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شاہ صاحب اپنی ذات میں ایک انجمن کی حیثیت رکھتے تھے، ایک جید عالم دین، ایک باکمال فقیہ اور ایک عاملِ صوفی کی حیثیت سے وہ کسی تعارف کے محتاج نہیں، وہ برصغیر کے عہدِ زوال کے عینی شاہد اور اغیار کی چیرہ دستیوں پر نوحہ کنال ہی نہ تھے، بلکہ اس دور کے واقعات کو اپنے تدریجاً و تفکر سے بدل کر اسلام کی شوکتِ رفتہ اور عظمتِ ماضیہ کے نقیب کے طور پر اپنے ہم عصروں کے لئے رہنمائی کا بھی مرکز تھے۔

امام الہند کی ہمہ جہت شخصیت اور متنوع افکار کا احاطہ ہو چکا ہے اور شاہ صاحب کے حوالہ سے مختلف زبانوں میں مختلف جہات سے وقیع کام منصبہ شہود پر آچکا ہے، تاہم تحقیق و جستجو ایک جاودا عمل ہے اور اس کے ثمرات ہمارے لئے علمی، ادبی، ثقافتی، سیاسی، معاشی و اخلاقی ورثے کی بازیافت کی صورت میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں، لہذا یہ تحقیق اس تسلسل کی ایک کڑی

دین اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے، یہ انسان کے آئینی و قانونی، سیاسی و ثقافتی اور اخلاقی و نفسیاتی مسائل کو کہاں تک حل کرتا ہے؟ اس سوال کا جواب بذات خود ایک وسیع مطالعہ کا متقاضی ہے، ضرورت یہ محسوس کی گئی کہ ایک اسلامی مفکر کی نظر سے مذکورہ بالا سوال کا مدلل جواب پیش ہو، لہذا شاہ ولی اللہ کے فقہی، معاشی اور تصوفانہ افکار و تعلیمات کے حوالہ سے تحقیقی جائزہ کا انتخاب عمل میں آیا، یوں دین اسلام خصوصاً ان تین جہات سے جن ہدایات کا حکم کرتا ہے، ان کا خلاصہ اس مقالہ میں آگیا ہے، ان تین شعبہ ہائے علوم کے اس منضبط تحقیقی جائزہ سے ایک لحاظ سے پورے دین اسلام کی تعلیمات عام فہم ہو جائیگی۔ منتخب کردہ موضوع یقیناً نادر اور منفرد ہونے کے ساتھ ادق بھی ہے، تاہم ولی اللہی افکار کی متنوع جہات سے جن اصحاب قلم نے داد تحقیق دی ہے، اس نے نشان راہ کا کام دے کر یہ حوصلہ دیا کہ شاہ صاحب کے حوالے سے علمی کام کو وسعت دی جائے۔

مقالے سے متعلق مجھے یہ دعویٰ تو نہیں کہ میں نے موضوع کے جملہ پہلوؤں کا ہر لحاظ سے بطریقہ کمال احاطہ کر لیا ہے، تاہم بساط بھر کوشش کرنے کے بعد میں اپنی فکر و جستجو کے اس ماحصل کو صاحبان علم و فضل کے سامنے پیش کرنے کی جسارت کرتا ہوں، مجھے قصور علم کا اعتراف ہے ارشاد ربانی ہے وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ۔

جن اہل علم نے شاہ صاحب کے افکار و تعلیمات کے بارے میں لکھا، ان میں مولانا عبید اللہ سندھی کا متفرق کام سر فہرست ہے، خصوصاً ”شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف“ موصوف کی اراں قدر اور موضوع پر حرف آخر کی تحقیق ہے، انہیں شاہ صاحب کی ذات سے عشق کے درجہ تک تعلق تھا، وہ ولی اللہی فکر کے ترجمان مانے جاتے ہیں۔ اسی طرح ولی اللہی فکر کے امین جناب ڈاکٹر غلام مصطفیٰ قاسمی جہاں اردو ادب میں خاص مقام رکھتے تھے، وہاں شاہ صاحب کے فلسفے کی افہام و تفہیم پر انہیں بلا کا ملکہ حاصل تھا، انہوں نے موضوع پر وقیح کام کیا، شاہ صاحب کی اکثر نایاب کتب کی بازیابی و اشاعت اور ان پر تعلیقات اُن کا ناقابل فراموش کارنامہ ہے، موصوف، حین حیات شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد کی روح رواں رہے، موصوف کا موضوع سے متعلق کتب کی فراہمی کی معاونت کا بندہ ممنون ہے۔

میری اس علمی کاوش کے سلسلہ میں جناب ڈاکٹر محمد دین (مرحوم) جناب مولانا عبدالحمید (صوفی صاحب گوجرنوالہ جناب ڈاکٹر محمد الغزالی کی مشاورت کو بھی دخل ہے، میں ان حضرات کا زیر بار احسان ہوں اور بے حد ممنون ہوں۔ جنرل ہیڈ کوارٹر راولپنڈی کے ایجوکیشن ڈائریکٹریٹ کے ارباب حل و عقد کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں، جنہوں نے اس اعلیٰ تعلیم کے حصول کی اجازت سے نوازا۔

میں ممنون ہوں، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد کے جملہ اساتذہ کرام کا خصوصاً جامعہ کے ریکٹر جناب بریگیڈیئر عزیز احمد خان صاحب کا، جناب خالد شاہین بریگیڈیئر، جناب بریگیڈیئر واثق احمد خان اور جناب ڈاکٹر بریگیڈیئر اللہ بخش (ریٹائرڈ آرمی ایجوکیشن کور) کی بھرپور معاونت کا بھی اعتراف ہے۔ ان حضرات نے میری حوصلہ افزائی فرمائی۔ بھائی صالح محمد قریشی جامعہ المعارف الاسلامیہ، جامعہ حلیمیہ کے ناظم مولانا محمد انور صاحب اور جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا کے مہتمم مولانا عبدالقدوس صاحب اور جناب حاجی یعقوب صاحب (وزارت حج) نے علمی معاونت کی، میں ان کا بھی بار احسان ہوں، اللہ غلبہ دین کیلئے سرگرم، علاقہ کے معروف جمعیت کے کارکن قاری عبداللہ صاحب، مولانا نسیم علی شاہ الہاشمی مہتمم جامعہ المرکز الاسلامی پاکستان بنوں نے ہر وقت دستِ شفقت رکھا ہے، میں ممنون ہوں، جزائے خیر دے۔

لغت عربی فیکلٹی کے سربراہ جناب ڈاکٹر علی انور صاحب کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں، جنہوں نے اس عظیم علمی منصوبے کی تکمیل کے کئی مراحل میں میری حوصلہ افزائی فرمائی۔

مجھے بلا مبالغہ مقالہ ہذا کے نگران جناب ڈاکٹر ضیاء الحق یوسف زئی کی علمی و دینی بصیرت و تعمق پر فخر ہے، وہ لغت و تاریخ ادب عربی کے رمز شناس اور علوم اسلامیہ میں ایک ماہر فن ہونے کے ساتھ ساتھ شفیق نگران مقالہ کی حیثیت سے ہر تعویق اور مشکل میں ایک معتمد رہنما بھی ثابت ہوئے، مقالہ میں علمی روح اور دوسرے تیکنیکی حوالوں سے ان کی رہنمائی موجب تحسین ہے، مجھے موصوف کے تعاون کا دل کی گہرائیوں سے اعتراف ہے۔ ان حضرات نے میری علمی

معاونت کی۔

ناسپاسی ہوگی اگر میں یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی بنوں کے وائس چانسلر جناب پروفیسر ڈاکٹر عصمت اللہ خاں صاحب کا شکریہ ادا نہ کروں، جن کی مخلصانہ محنتوں سے یونیورسٹی نے ترقی کے کئی مراحل طے کیے۔ یونیورسٹی ہذا کے جملہ اراکین منظمہ بشمول رجسٹرار صاحب، عبداللہ خان اور جناب انعام اللہ خان مروت، ڈیپارٹمنٹ آف ایجوکیشن اینڈ ریسرچ کے ڈائریکٹر ڈاکٹر ریاست علی، جناب ڈاکٹر ثاقب، جناب ڈاکٹر غازی صاحب اسی طرح ڈائریکٹر آئی ایم ایس اعوان صاحب اور جملہ ڈیپارٹمنٹس کے سربراہان کا میں ممنون ہوں، انہوں نے میری حوصلہ افزائی فرمائی۔ میری دعا ہے کہ یہ یونیورسٹی ملک کی مثالی یونیورسٹی بن جائے اور علاقہ کی علمی ترقیوں کا زینہ ثابت ہو، میں پشاور یونیورسٹی کے جناب ڈاکٹر قبلہ آیاز صاحب، ڈاکٹر ضیاء اللہ صاحب، جناب ڈاکٹر حسین فاروقی صاحب اسلامیہ کالج پشاور، اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل جناب پروفیسر امجد شاہ صاحب کا دل کی گہرائیوں سے ممنون ہوں، موخر الذکر نے میری تحریر کی نوک پلک درست کرنے اور کتاب پر مبسوط مقدمہ لکھ کر کلفت اٹھائی، موصوف کئی علمی مقالات کے مصنف ہیں، اور علماء حق کے ساتھ گہرا گاہ رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو جزائے خیر دے۔

ریاض درانی صاحب اور رشید احمد صدیقی نے اشاعت کتاب میں بھرپور معاونت کی، میں حد درجہ ان کے خدمات کا معترف ہوں، اللہ کریم سے دعا ہے کہ پیش کردہ علمی کاوش ملت کے لئے نافع اور عند اللہ قبولیت پائے۔

اللہ تعالیٰ ہماری لغزشوں اور تقصیرات سے درگزر فرمائیں۔ اللہ تعالیٰ میری اس کاوش کو

قبول فرمائے۔ آمین

ڈاکٹر حسین محمد قریشی

اسٹنٹ پروفیسر

یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی آف بنوں

عرضِ حال

الحمد لله الذي شرفنا بكتابه العظيم، والصلوة والسلام
على من نور طريق الهدى بيانه وعلى آله العاملين على
القران العظيم والمجتهدين من اهل العلم والعباد
الصالحين الى يوم الدين اما بعد:

اسلام ایک عالمگیر دین ہے، اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی رہنمائی کیلئے کتاب اللہ اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا التزام فرمایا۔ ختم نبوت کے بعد مجددین امت کا سلسلہ بھی اس مقصد کی ایک کڑی ہے، تاکہ بنی نوع انسان کی ہر حال میں رہنمائی ہو اور وہ دنیا و آخرت میں سُرخ رُو ہو۔
متمدن انسان ابتداءً آفرینش سے تین اساسی مسائل سے دوچار چلا آ رہا ہے۔

الف : وہ قانون و تشریح کی طرف محتاج واقع ہوا ہے۔

ب : وہ معاش و معاشرت کے مسئلہ کا بہتر حل چاہتا ہے۔

ج : اس میں تفکر و تعقل کی عظیم قوت رکھی گئی ہے۔ صفتِ علم کی وجہ سے وہ خلیفہ فی

الارض کے منصب پر فائز ہے، لہذا متوازن حیات اور معاشی آسودگی پانے کے بعد اُس کا سوزِ دروں (انسان کے اندر کی حرارت) یا وجدانی کیفیت (نفسانی حال) اسے ماوراء الطبعیات قوتِ حظیرۃ القدس (بالائی فیصلہ گاہ) سے مانوس کرنے پر مائل کرتی ہے، انسان کا رب تعالیٰ کے ساتھ یہ باطنی تعلق، ”تصوف“ کہلاتا ہے، جو ایک لحاظ سے فطری ہے، یہ مادی زندگی میں استحکام اور مقصدیت کا باعث ہے اور اخروی زندگی کی تشکیل کرتا ہے۔

المختصر ایک طرف غیر شعوری طور پر مقالہ نگار کے ذہن پر فقہ، معاشرت اور تصوف جیسے

علوم مستولی تھے، تو دوسری طرف اٹھارویں صدی عیسوی کے نابغہ عصر شاہ ولی اللہ دہلوی کے مجددانہ متنوع کارنامے و افکار تھے، یہ حسن اتفاق ہے کہ شاہ صاحب کا اپنے کتب میں اساسی علوم یعنی قرآن و سنت کے بعد سب سے زیادہ ارتکاز جن علوم پر رہا ہے، وہ یہی تین علوم یعنی فقہ، معاشرت و عمرانیات اور تصوفانہ علوم و معارف ہیں، ان علوم کی تشریح و تعبیر میں ان کی انفرادی روش اور امتیاز بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے، بظاہر شاہ صاحب نے ان علوم کو نئے سانچوں میں ڈھالا، نئی جہات سے نوازا اور اپنی مخصوص نظر سے گویا ان علوم میں نئی طرح ڈالی۔

دیکھنا یہ ہے کہ کیا واقعہ شاہ صاحب ان علوم میں درجہ اجتہاد پر فائز تھے؟ ان علوم میں شاہ صاحب کے قلم نے کہاں تک جولانی دکھائی؟ کیا وہ ان علوم کے بعض شعبوں میں مؤسس کی حیثیت بھی رکھتے تھے؟

ان تمام سوالات کی تنقیح کے لئے ضروری ہے کہ شاہ صاحب کے حوالہ سے مذکورہ تین شعبوں سے متعلق ایک بے لاگ تحقیقی و تنقیدی جائزہ پیش ہو اور علی وجہ البصیرۃ اس امر کی تحقیق ہو کہ آپ کی مجددانہ شان کی اصل وجوہ کیا ہیں؟

مقالہ نگار نے پہلے شاہ صاحب کے معاشی حوالے سے ایک علمی مقالہ پیش کیا تھا۔ الحمد للہ! اس کام کی پذیرائی ہوئی، لہذا جب بندہ علوم اسلامیہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے حصول کے لئے پُر عزم ہوا، تو انتخاب موضوع کے مرحلہ میں جہاں فکری قوتوں نے مساعدت کی، وہاں شفیق اساتذہ کی مشاورت سے یہ طے ہوا کہ کیوں نہ اس موضوع کا انتخاب کیا جائے، جو نادر و اداق ہونے کے ساتھ عالمانہ بھی ہو اور دورِ حاضر کی آئینی و تشریحی، ثقافتی، تمدنی، سیاسی و معاشی اور اخلاقی ضرورت کو بھی پورا کرتا ہو۔ یعنی ”شاہ ولی اللہ دہلوی کے فقہی، معاشرتی اور تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ“ دراصل اس جائزہ سے مقصود شاہ صاحب کے منفرد مقام کو اجاگر کرنا اور ان کی فکری ندرت کی تلاش ہے، یہ ایک لحاظ سے شاہ صاحب کا دوسرے مفکرین کے ساتھ تقابلی جائزہ بھی ہے۔

مقالہ کے اہداف اور مقاصد کو پانے کے لئے جو طریقہ کار مقالہ نگار نے اختیار کیا، اس میں درج ذیل اصولوں کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔

اس جامع تحقیقی جائزہ سے مقصود شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا نہ صرف احاطہ کرنا ہے، بلکہ موضوع سے متعلق تینوں علوم میں ان کی امتیازی و منفرد حیثیت کو بھی مشخص کرنا ہے، اس لئے شاہ صاحب کی کتب میں سب سے پہلے ان کی تعلیم و نظریہ کا کھوج لگایا گیا،

شاہ صاحب کی تعلیم و فکر کی تنقیح کر کے ان کے ہم پلہ مفکرین، ائمہ دین، مثلاً امام غزالیؒ

م ۱۱۱۲ء، سیف الدین آمدی م ۱۲۳۲ء علامہ ابن خلدون م ۱۳۵۰ء، ابن تیمیہ م ۱۳۸۳ء، علامہ مجدد الف ثانی م ۱۶۲۵ء جیسے جہاں علم و عرفان کی آراء سے شاہ صاحب کے نظریہ کا تقابلی جائزہ پیش کیا گیا اور شاہ صاحب کے متعلقہ مسئلہ میں امتیاز کو نتیجہ بحث کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔

اس امر کی توضیح بطور مثال ماخذ اول قرآن کریم کے محکم و متشابہ کے حوالے سے اس طرح

ممکن ہے، کہ سب سے پہلے محکم و متشابہ کی عمومی تعریفات پیش کی گئی ہیں، پھر شاہ صاحب سے

منقول اس ضمن میں محکم و متشابہ کی تعریفات، مضمرات سامنے لانے کی کاوش کی گئی ہے، تیسرے

مرحلہ میں خود شاہ صاحب جہاں جہاں ان کے اطلاق کی صورتوں کو رو بہ عمل لائے ہیں، اس تک

رسائی پانے کی کوشش کی گئی ہے۔ قشایہات کی تعریف میں شاہ صاحب متقدمین اہل علم کی طرح

عدم خوض کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ پھر معتزلہ کی طرح اس کے معنی علی الیقین نہیں، بلکہ علی

سبیل الاحتمال نقل بھی کرتے ہیں، یوں وہ درمیانی راہ چلتے ہیں، اسی طرح نظم قرآن، شان

نزول اور ربط آیات سے متعلق شاہ صاحب کے مفردانہ نظریہ کا کھوج لگایا گیا ہے اور نتیجہ اخذ کیا

گیا ہے، اسی طرح نسخ فی القرآن کے حوالے سے بیس آیات کا پانچ آیات پر لانا جیسے مفردانہ

نظریات کو زیر بحث لائے گئے ہیں۔ ایسے ہی بقیہ ماخذ شرع، سنت، اجماع، قیاس اور ثانوی

ماخذ میں شاہ صاحب کے مخصوص فکر کو اجاگر کیا گیا ہے۔

شاہ صاحب کے فقہی افکار کی بحث کی طرح بقیہ دو علوم معاشرت و تصوف میں بھی اسی نہج

سے جائزہ کو وسعت دی گئی ہے، البتہ شاہ صاحب کے معاشرتی و عمرانی نظریے جسے وہ مخصوص و

منفرد اصطلاح ”ارتفاقات“ سے موسوم کرتے ہیں، کے جائزے میں اجتماع و سیاسیات کے

دوسرے مسائل کو زیر بحث لائے گئے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ معاشرت کے اُن مسائل کو

اجاگر کیا گیا ہے جن کے معاشرے میں اطلاق (نفاذ و اجراء) کے مواقع موجود ہوں اور

معاشرے پر ان کے مثبت اثرات پڑنے کے مواقع میسر ہوں۔ شاہ صاحب کا نظریہ ارتقا قات دراصل ارتقاء تہذیب و تمدن و عمرانیات و اقتصادیات کا جامع عنوان ہے، ان کا ارتقا قاتی نظریہ ایک منظم سیاسی و معاشی نظریہ کا بھی مظہر ہے، ان کے اس نظریے سے معاشرے میں ارتقاء و نمو، حرکت و تہیج، علوم و فنون کی دریافت شرائع کے اسرار و حکم کے حوالہ سے بھی پردہ کشائی ہو جاتی ہے، نیز معاش و معاشرت و سماجیات کے علوم سے متعلق دوسرے مفکرین کے نظریات کے تقابلی مطالعے سے بھی واقفیت کے ساتھ شاہ ولی اللہ کی ممتاز فکر تک رسائی کے مواقع ہاتھ آنے لگ جاتے ہیں۔ شاہ صاحب معاشرتی ارتقاء کی تکمیلی منزل بین الاقوامیت یا خلافت عامہ پر منتج مانتے ہیں۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے وہ معاشرے کو چار طبعی مراحل میں سے گزرنا ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ وہ ان چار طبعی مراحل کو مادی و عضویاتی رنگ میں پیش کرتے ہیں، جس طرح ایک فرد زندگی کے طبعی مراحل بچپن، لڑکپن اور جوانی سے ہو کر ہی اپنے کمال و پختگی کو پہنچتا ہے، اس طرح شاہ صاحب کے نزدیک اجتماع و معاشرہ بدوی و صحرائی، قصباتی، شہری، اور قومی حکومت کے منازل طے کر کے ہی اپنے تکمیلی مرحلے بین الاقوامیت تک پہنچ پاتا ہے۔ شاہ صاحب کے معاشرتی افکار کے تحقیقی جائزہ کے حصے میں جہاں اجتماعی و سماجیات کے دوسرے متداخل مسائل کو زیر بحث لایا گیا، وہاں ان مباحث میں خصوصاً ان مسائل پر ارتکا ز رہا ہے، جن کے اطلاق کے مواقع میسر ہوں اور معاشرے پر ان کے مثبت اثرات پڑنے کے روشن امکانات موجود ہوں۔ اس تناظر میں معاشرتی افکار کے باب چہارم فصل چہارم میں ریاست کی ارتقا قاتی (اقتصادی) ذمہ داریوں کے ضمن میں حضرت شاہ ولی اللہ نے ریاست کو جن ذمہ داریوں کا پابند بناتے ہیں، ان میں کفالت عامہ، معذوروں کی کفالت، زراعت و صنعت کی حوصلہ افزائی، فلاحی اداروں کا قیام، حکومت کا زخوں پر کنٹرول، تعلیم کی ترقی، بے روزگاری کے خاتمے، مختلف پیشوں کی منصوبہ بندی جیسے معاشرتی مسائل کی نہ صرف نشاندہی کی گئی ہے بلکہ ان مسائل کا حل بھی پیش کیا گیا ہے، شاہ صاحب وہ حکیم نہیں جو مرض بتلا کر مریض کو ذہنی بیماری میں مبتلا کریں بلکہ وہ حکیم حاذق کی طرح مرض کی تشخیص کر کے اس کے حسب حال علاج بھی تجویز کرتے ہیں۔

یہ بھی ملاحظہ ہے کہ شاہ صاحب عمیق (گہری) نظر رکھتے تھے، وہ مختلف مسائل میں انضمام (موافقت) کے طور پر پہچانے جاتے ہیں۔ ان کی اس ذہنی وسعت کو مرعی رکھا گیا ہے، لہذا ان کے نظریات کو اپنے نظریات کی مؤید نہیں بلکہ انہی کے نظریات کو اساس بنا کر نتائج کا استخراج کیا گیا ہے اور ان کی فکر کی ترجمانی کی گئی ہے۔

تصوف کے باب میں بھی تحقیق کا یہی طریقہ کار اپنایا گیا ہے، شاہ صاحب شریعت و طریقت میں ہم آہنگی کے حوالہ سے جو تعبیر اختیار کرتے ہیں، وہ دورِ حاضر کی نفسیات کے عین مطابق ہے۔ دراصل ظاہری اعمال، باطنی کیفیات پیدا کرنے کیلئے بطور آلہ و اسباب کے کام دیتے ہیں، خارجی ماحول کا باطن پر اثر انداز ہونا ایک فطری امر ہے، اس طور پر تصوف کی معنویت کا اقرار کے ساتھ شریعت و طریقت میں ہم آہنگی کا مسئلہ حل ہو جاتا ہے، اور یوں شاہ ولی اللہ جو تصوف کو ایک عقلی مسئلہ کی حیثیت سے سمجھاتے ہیں کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

تحقیق کے افادی پہلو:

ایک عام سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس تحقیق کے کیا افادی پہلو ہونگے؟ اس حوالہ سے کہا جاسکتا ہے کہ:

۱۔ تحقیق ایک جاوداں عمل ہے، تہذیبی ارتقاء کیلئے تعلیم و جستجو کی ضرورت محتاج بیان نہیں، لہذا مکانی و زمانی اعتبار سے قریب ترین عہد ساز شخصیت کے حوالہ سے یہ تحقیق بھی اس تسلسل کا حصہ ہے، اس وقت شاہ صاحب کے فکر و فن پر معلومات افزاء اور وقیع کاوشیں آرہی ہیں، پیش نظر کاوش بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

۲۔ اس تحقیق سے اسلامی ثقافت کی مضبوط اساس سے ہمیں شعوری طور پر آگاہی حاصل ہو جائیگی اور مستقبل میں ثقافت اسلامیہ کی تشکیل نو میں یہ کاوش معاون ثابت ہوگی، یوں یہ ثقافتی اساس مہیا کرے گی۔

۳۔ اس تحقیقی عمل سے مفکر اسلام شاہ صاحب کی زبانی دین اسلام بحیثیت ایک قابل عمل نظام حیات کے طور پر متعارف ہو جائیگا، چونکہ انسان کی جیتی جاگتی زندگی مذکورہ تین شعبوں سے خارج نہیں، لہذا عصری امتزاج سے ان علوم کی ایک لحاظ سے تشکیل نو

کی ضرورت پوری ہو جائیگی، یوں یہ تحقیق مستقبل میں نظام حیات کے طور پر اصولی قواعد کے طور پر کام دے گی۔

د۔ اس وقت فقہ، معاشرت اور تصوف جیسے شعبوں میں کسی نہ کسی لحاظ سے افراط و تفریط موجود ہی ہے، لہذا یہ تحقیق تینوں شعبوں میں اعتدال کی راہ متعین کرنے میں مددگار ثابت ہوگی اور تینوں شعبوں میں ہر ایک شعبہ کی شرعی حیثیت متعین ہو جائیگی۔

ہ۔ یہ تحقیق اردو زبان ادب میں بھی وقیح اضافہ کا موجب ہوگی۔

مقالہ کے تیسرے باب میں ابتداء فقہ کی حقیقت، ادوار فقہ، مآخذ فقہ سے متعلق بحث کرنے بعد مآخذ فقہ میں ہر مآخذ سے متعلق بھرپور جائزہ پیش کیا گیا ہے، مآخذ اول و ثانی قرآن و سنت سے متعلق شاہ صاحب کے امتیازی فکر کو اجاگر کیا گیا ہے، اس بحث میں زیادہ تر ارتکاز فروعی مسائل کی بجائے فقہ کے اصول پر رہا ہے، تمام جزوی و فروعی مسائل کسی نہ کسی فقہی اصول کا نتیجہ ہوتے ہیں، امام ابوحنیفہ کی فقہی بالادستی کا ایک عنصر ایسے ہی فقہی اصول کی رو رعایت بھی ہے، ویسے ہر میدان میں اصول ہی مطلوب ہوتے ہیں، لہذا مقالہ کا یہ حصہ فقہ کے مآخذ قرآن حکیم، سنت، اجماع، قیاس اور دوسرے ثانوی مآخذ، استحسان، استصلاح، مصالح مرسلہ، عرف و عادت وغیرہ سے متعلق بھرپور جائزہ پر مشتمل ہے اس بحث میں شاہ صاحب کے افکار کا دوسرے مفکرین کے افکار سے تقابلی نوعیت کا مطالعہ بھی شامل ہے اور شاہ صاحب کی فکری امتیاز کو مشخص کیا گیا ہے۔ اس طور پر الجھن کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ شاہ ولی اللہ کی مجتہدانہ شان کے اسباب کیا تھے؟ فروعی مسائل میں وجوہ اختلافات آراء اور اس حوالے سے شاہ صاحب کے نظریات کو اس لئے بھی چھیڑنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کہ ہماری فقہی کتب کا موضوع ہی فروعی اختلافات کا بیان ہے، لہذا آج کے اذہان کو ایسے مباحث سے مزید بوجھل بنانا مناسب نہیں۔

نوٹ: اس مقالہ کی اشاعت کا اہتمام دو جلدوں میں کیا جاتا ہے۔ پیش نظر حصہ پہلے تین ابواب پر یعنی سوانح شاہ ولی اللہ، عصر شاہ ولی اللہ اور شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار پر مشتمل ہے، بقیہ دو ابواب یعنی شاہ ولی اللہ کے معاشرتی و تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ کو آئندہ مرحلے میں الگ شائع کیا جائے گا۔ ان شاء اللہ

مقدمہ

حامدًا و مصلیًا و مسنمًا.

امام ولی اللہ دہلوی قدس سرہ العزیز اٹھارہویں صدی عیسوی کے برصغیر کے عظیم مسلم دانشور اور مفکر تھے۔ آپ جامع الصفات، اور جامع الحیثیات شخص تھے، آپ سے قبل حضرت مجدد الف ثانی دنیا میں تشریف لائے، جنہوں نے معاشرے میں موجود بدعات کے خلاف آواز بلند کی اور سنت ثابتہ کی طرف دعوت دی، آپ نے مسلم عقائد کی بھولی بسری باتوں کی یاد تازہ کی اور عقائد کے چشمہ صافی میں پیدا ہونے والی کثافتوں کو ختم کرنے کی کاوشیں کیں۔ تاریخ اسلام کی گذشتہ صدیوں میں دور رجحانات ملتے ہیں، ایک مرکز گریز رویہ اور دوسرا مرکز کی طرف لوٹ آنے کا رویہ، حضرت مجدد الف ثانی نے مرکز کی طرف لوٹ آنے کی طرف دعوت دی، اسی لیے حضرت امام ولی اللہ دہلوی انہیں اپنے لیے ارباب قرار دیتے ہیں، انہوں نے حضرت الامام کی دعوت کے لیے راستہ صاف کیا۔

وقت منتظر تھا!!

حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ العزیز کی دعوت سنت ثابتہ کی طرف دعوت دی تھی، آپ نے شریعت کے جادہ تویمہ کی طرف امت مسلمہ کو بلایا، آپ کی دعوت کا خلاصہ تھا:

سوئے قطار می کشم ناقہ بے زمام را

امت مسلمہ کے صدیوں کے علوم، افکار ایک اور مجدد کے منتظر تھے، جو علوم اسلامی کی تجدید کرتا اور اپنے اجتہاد سے نئے علوم کی بنا ڈالتا، حضرت مجدد الف ثانی ایک ایسا ماحول پیدا کر گئے تھے اور ایک ایسی راہ واضح کر گئے تھے کہ کسی ایسے مجدد کی آواز سنی جاسکے۔ کسی ایسے مجدد کو کام کرنے کا موقع مل سکے جو صدیوں کے افکار و علوم اسلام کی تجدید کر سکے، یہی وجہ ہے کہ

حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی جب کتمِ عدم سے عالمِ وجود میں آئے تو فتاویٰ عالمگیری مرتب کیا جا چکا تھا۔ وحدت الوجود کی بعض غلط تعبیرات کے باعث وحدت الشہود کا محتاط نظریہ مقبول و معروف ہو چکا تھا۔ دہلی میں حضرت شاہ عبدالرحیم کی مسند تدریس بھی موجود تھی اور نقشبندی تصوف کا سلسلہ بھی موجود تھا، اس ماحول میں حضرت الامام دنیا میں تشریف لائے، آپ کو گمراہی کی مشکلات نے بھی غصے کی نگاہ سے دیکھا اور اپنائیت کے ماحول نے بھی خوش آمدید کہا!

خبرم رسید اسہ کہ نگار خواہی آمد

سر من فدائے راہے کہ سوار خواہی آمد

حضرت الامام نے بہت کم عمری میں تمام علومِ متداولہ حاصل کر لیے، اس لیے کہ جنیسین (نابغہ) تو پیدائشی جنیسین ہوتے ہیں۔ آپ کم عمری ہی میں مسند تدریس پر بھی بیٹھ گئے اور مسند ارشاد پر بھی۔ کچھ سالوں کے بعد آپ حجازِ مقدس روانہ ہوئے، مقصد حج و زیارت سے فیضیاب ہونے کے ساتھ ساتھ وہاں کے اساتذہ سے استفادہ و استفاضہ کیا۔ آپ واپس آئے تو ایک عرصہ علوم پڑھائے اور وہ علماء تیار کیے کہ آپ کے علوم سے فیضیاب ہو سکیں اور ان علوم کی اشاعت کر سکیں۔ آپ واپس تشریف لائے تو پھر مسند تدریس پر جلوہ گر ہوئے، کچھ عرصہ پھر تدریس کا عمل جاری رہا۔ آخر ایک وقت ایسا آیا کہ آپ صرف قرطاس و قلم کے ہو رہے اور ایسی بلند پایہ کتب سپردِ قلم کیں کہ آج بھی مینارہِ علم سمجھی جاتی ہیں۔

حضرت امام ولی اللہ جامع الصفات بھی تھے، جامع الحیثیات بھی تھے، منصبِ جامعیت آسان نہیں، آپ کی جامعیت کی ایک دلیل تو آپ کا وہ فن تھا کہ آپ مختلف چیزوں میں تطبیق کر سکتے تھے، اس کے ساتھ ہی آپ کے پاس یہ علم بھی تھا کہ آپ مشابہہ چیزوں کے تضادات دیکھ کر انہیں الگ الگ کر سکتے تھے۔ ان دو صلاحیتوں کو انگریزی میں Synthesise کرنا اور Analyse کرنا کہا جاتا ہے۔ آپ نے قدیم علوم کو جدت آشنا کیا اور نئے عہد کو افکارِ عہدِ قدیم سے شناسائی عطا کی، یہ صورت حال دیکھ کر ایک شعر یاد آتا ہے:

میرے سینے میں ہے وہ روشنی، نہ عمر جس کی بتا سکیں

یہیں جلوے دورِ جدید کے یہیں پر تو عہد کہیں

حضرت الامام نے محدثین و فقہاء کے تمام قدیم مباحث کو مد نظر رکھتے ہوئے ایسی تعبیرات پیش کیں کہ فقہ و حدیث میں تضاد کی بجائے مطابقت نظر آنے لگی۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کی فقہ سے متعلق بعض شکوک پیدا کیے جاتے ہیں اور اسطورہ ”Myth“ تراشنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ گویا آپ کی فقہ حدیث کی بجائے رائے پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت الامام کی فقہ رسول اقدس و اکرام صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ثابتہ پر مبنی ہے۔ حضرت الامام کی فقہ تاریخ اسلام کی واحد اجتماعی فقہ ہے، اس فقہ کی تشکیل دینے والے لوگ صرف فقہاء ہی نہیں تھے، عظیم محدث بھی تھے۔ حضرت امام ابوحنیفہ کے عظیم محدث ہونے کی گواہی ہر سلیم الفکر محدث نے دی ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت الامام شاہ ولی اللہ حنفی حنیف ہونے کے باوجود حدیث پر بلا تکلف کام کر رہے تھے، انہوں نے علم حدیث کی بے پایاں خدمت سرانجام دی۔ ہاں ایک انفرادیت یہ کہ اصح الکتب بعد کتاب اللہ صحیح بخاری کی بجائے موطا امام مالک کو قرار دیا۔ یہ اصول اس بات کی دلیل ہے کہ آپ علم فقہ کو اور فقہاء کو کس قدر برتر اور عظیم سمجھتے تھے، انہوں نے ایک فقیہ محدث کی کتاب کو ایک محدث کی صحیح پر فوقیت دی، وہ فقیہ کو محدث پر فائق سمجھتے تھے اور امام فقہ کو امام سنت قرار دیتے تھے۔ ہماری اس بات کی وضاحت موطا امام مالک کی شرح مصفیٰ اور مسوئی پر آپ کے مقدمے سے لی جاسکتی ہے۔ آپ کا یہ رویہ علمی بنیاد بھی رکھتا تھا اور سماجی بنیاد بھی۔ علمی بنیاد تو آپ نے مذکورہ مقدمے میں واضح کر دی ہے اور سماجی بنیاد کو فیوض الحرمین میں واضح کیا ہے۔ ہندوستان کے لوگ حنفی فقہ کے عامل تھے، اس لیے آپ کو اس فقہ کو اپنانے کا حکم عطا ہوا۔ علمی بنیاد اس کی یہ تھی کہ امام سنت کو آپ محدثین پر فائق سمجھتے تھے۔ وضاحت کے لیے ہم پھر مسوئی کے مقدمے کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دیں گے۔

حضرت الامام محدث اور فقیہ ہونے کے علاوہ صوفی صافی بھی تھے، اس لیے آپ کے ہاں مشاہدہ حق کی گفتگو ملتی ہے، مگر عجیب بات یہ ہے کہ بادہ و ساغر کہے بغیر ملتی ہے، آپ نے علم کی دستار بھی پہن رکھی تھی اور سلسلہ ہائے طریقت کی دستار بھی زیب سر کی تھی۔ آپ نے تصوف اور سلوک کے احوال و مقامات کی خوب سیر کی تھی اور اس جذب و شوق سے جادہ پیا رہے کہ غالب یاد آتا ہے:

لیے جاتی ہے کہیں ایک توحیح غالب
جادہ راہ کشش کاف کرم ہے ہم کو

اس جادہ پیمائی میں ایک وقت ایسا آیا کہ آپ راہِ رو فرزانہ ہی نہیں راہنمائے منزل بھی ہو گئے، یہاں بھی آپ نے ایک کمال ایسا کیا کہ دوسروں سے منفرد ہو گئے۔ آپ نے اپنے روحانی سفر میں جب من کی دنیا کا سفر کیا تو ایک لطیفہ اور دریافت کر لیا، یہ لطیفہ جو ارح ہے، یہ جسم کے اعمال صالح اور عبادات سے حاصل ہوتا ہے۔ یہاں شریعت اور طریقت کی حدود آپس میں مل گئیں، یوں تو طریقت شریعت ہی کا باطن ہے اور شریعت طریقت ہی کا ظاہر ہے، لیکن ظاہر و باطن کو بیک وقت دیکھنے کی نظر ہر کسی کو میسر کہاں، مگر لطیفہ جو ارح کی دریافت نے کم علم اور طالب علم پر بھی روشن کر دیا کہ طریقت اور شریعت دو مختلف دنیا میں نہیں ہیں، ایک ہی وجود رکھتے ہیں۔ ان کی شکلیں بھی ظاہر میں مختلف بھی ہیں اور ایک بھی۔ رہا باطن تو ہمیشہ سے ایک ہی ہے۔ حضرت الامام نے یوں صوفی و ملا کے تضاد و اختلاف کو دلیل کم نظری بنا کر دکھا دیا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کے سلسلے کے علماء صاحب علم بھی تھے، صاحب سجادہ بھی تھے۔

حضرت الامام علامہ ابن خلدون کے بعد امت مسلم میں عظیم سماجی مفکر بھی تھے، آپ نے معاشرے کے ارتقاقات بیان کر کے سماجی عمل کی توضیح و تشریح فرمادی، ارتقاقات معاشیہ سے آپ ایک قدم آگے بڑھے اور ارتقاقات معادیہ یا الہیہ بیان فرمائے، جنہیں اقرباات بھی کہا جاتا ہے، آپ نے اس سے آگے بڑھ کر معاشروں کی اقسام بھی بیان کیں۔ رفاہیت ناقصہ، رفاہیت متوسطہ اور رفاہیت بالغہ، رفاہیت کی ان تین اقسام کے بیان کے ساتھ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ان میں بہتر رفاہیت متوسطہ ہے۔ پھر انسانی فطرت میں پوشیدہ بنیادی فضائل و ملکات بیان کر کے انسان کی تفہیم بھی کرادی۔ حضرت الامام کے ان سماجی فلسفوں پر بعض علمی مقالات بھی لکھے گئے، حضرت مولانا عبید اللہ سندھی نے ان فلسفوں کی تفہیم و توضیح پر ایک عمر صرف کر دی اور بہت سے لوگوں کو ان علوم کو آگے بڑھانے کا فرض سونپا۔ سماجی علوم پر شاہ صاحب کا بے بالاگ نقد ان کے ماہر سماجیات ہونے کا پتا دیتا ہے۔

حضرت الامام کے دور میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث ابھی پرانی نہ ہوئی تھی۔ حضرت مجدد الف ثانی کے خیالات کا غلغلہ ابھی فضائے علم میں صاف سنائی دیتا تھا۔ حضرت الامام نے دل کی آنکھ سے دیکھا کہ حقیقت ایک ہی ہے، اس کے اظہار کے دو پیرائے

وحدت الوجود اور وحدت الشہود کہلاتے ہیں۔ انھوں نے تجلی کے نظریے کو بنیاد بنا کر دونوں نظریات میں تطبیق پیش کی۔ مجددی سلسلے کے اکابر اور دوسرے سلاسل کے اکابر میں اختلاف کا خاتمہ قدری کا رنامہ بھی تھا، تہذیبی کارنامہ بھی۔

حضرت الامام نے حدیث کی تعلیم عام کی، علم حدیث کو آپ نے وہ وسعت مہیا کی کہ اکناف عالم تک آپ کی خدمات کا فیض پہنچا۔ عجم و عرب کے محدثین میں آپ کے سلسلہ علم کا فیض موجود ہے، آپ نے حدیث کی اشاعت کرتے ہوئے یہ رویہ اپنایا کہ حدیث اور فقہ کو حریف نہ بننے دیا، ان علوم کو حلیف اور ایک دوسرے کا رفیق بنا کر پیش کیا۔ آپ نے فقہ و حدیث میں ربط و تعلق واضح کیا اور امت پر روشن کر دیا کہ فقہ اور علم حدیث ساتھ ساتھ چلے ہیں اور ایک دوسرے کے معاون بن کر چلے ہیں، یوں آپ نے ان مفروضوں کو ختم کیا جو فقہ سے متعلق قائم کیے گئے تھے۔ پھر فقہاء کے مابین اختلافات کی حقیقت بیان کی، یوں امت کے لیے توسع کی وہ راہیں کھولیں، جس نے آگے چل کر اوجز المسالک کی منزل حاصل کی۔ ولی اللہی سلسلے کے علماء آج بھی علم حدیث عام کر رہے ہیں اور فقہ و حدیث کی قربتیں تلاش کر رہے ہیں، اس سلسلے کا ایک کارنامہ اعلاء السنن ہے۔

حضرت امام ولی اللہ اسی بات کو پیش کرنے میں بہت نمایاں ہیں کہ علوم اسلامی میں کتاب اللہ کو متن کتاب اور دوسرے علوم کو حواشی کہا جاسکتا ہے۔ حضرت الامام نے قرآن مجید کی طرف امت کو رجوع کی دعوت دی اور قرآن نہیں عام اور آسان کی۔ آپ کے خانوادہ کے پیش کردہ قرآنی علم کی امت میں منفرد اور ممتاز مقام و مرتبہ حاصل ہے۔ آپ نے قرآن مجید کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا اور اس پر حواشی لکھے۔ ترجمہ قرآن کا مقدمہ بھی لکھا اور فن ترجمہ کے اصول متعین کرنے کے لیے مقدمہ در فن ترجمہ لکھا۔ اس سے آگے بڑھ کر آپ نے اصول تفسیر پر ایک گراں مایہ کتاب رقم کی، جو اس فن میں کلاسیک کا درجہ حاصل کر گئی۔ یہ کتاب الفوز الکبیر کے نام سے معروف ہوئی۔ اس کے آخری باب میں آپ نے بعض آیات کی تفسیر رقم فرمائی۔ یہی تفسیر آئندہ بہت سی تفاسیر کا مقدمہ ٹھہری۔ یہ باب عربی زبان میں قلمبند کیا گیا، جو فتح الجبیر کے عنوان سے اپنی انفرادیت رکھتا ہے اور الگ سے شائع بھی ہوتا ہے، آپ نے الفوز

الکبیر میں اپنی امتیازیت کا ثبوت بہم پہنچایا اور قرآن فہمی کے ایسے اصول متعین فرمائے جو آنے والی نسلوں کا قیمتی اثاثہ ٹھہرے۔

حضرت الامام کے اخلاف نے ترجمہ و تفسیر کا کام آگے بڑھایا، آپ کے صاحبزادوں حضرت شاہ رفیع الدین اور حضرت شاہ عبدالقادر نے قرآن پاک کے اردو تراجم پیش کیے، دونوں ترجمے اپنی اپنی جگہ عظمت و اہمیت رکھتے ہیں، حضرت شاہ عبدالقادر نے ”موضح القرآن“ کے ترجمے میں وہ راز کھولے ہیں کہ طویل تفسیریں ان سے بے خبر نظر آتی ہیں۔ اچانک ایک بات آگئی، حضرت شاہ عبدالقادر نے سورۃ الجن کی آیت ”ان المساجد لله فلا تدعوا مع اللہ احد“ کے ترجمے میں مساجد سے مراد اعضاء سجدہ لیے ہیں۔ ذرا سورۃ جن کے تناظر میں مفہوم دیکھیے پھر یہ بھی یاد رکھیے کہ یہ سورہ مکی ہے اور اس وقت صرف بیت اللہ ہی واحد مسجد تھی، ایسے ہی آپ کے حواشی دیکھیے لفظ کتنے کم ہیں اور مفاہم کس قدر وسیع۔ مثلاً سورۃ بقرہ میں ”ذهب اللہ بسورہم“ سے آگ کا بچھنا نہیں، بینائی کا چلا جانا مراد لیا ہے۔ ترجمہ و تفسیر میں ولی اللہی علوم کی یہ منفرد باتیں ہیں، استاذی المکرم حضرت مفتی محمد عیسیٰ خاں صاحب مدظلہ العالی نے بتایا کہ قدیم تفاسیر میں یہاں آگ کا بچھنا ہی مراد لیا گیا ہے، یہ مفہوم حضرت شاہ عبدالقادر کا انفرادی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان نے قرآن حکیم کی تفسیر عام بھی کی، آسان بھی کی اور تدبر سے نئی نئی باتیں دریافت کیں۔ یہ نئی باتیں ماثور تفسیر سے مختلف نہیں ہیں کیونکہ قرآنی سیاق ان کی تائید کرتا ہے، یہی وہ کارنامہ ہے جس کا نور پھیلا اور قرآن پاک کے اردو تراجم و تفاسیر کا سلسلہ آگے بڑھا۔ یہ سلسلہ آج تک جاری ہے، قرآن فہمی کی یہ روایت آج بھی امت کو مرکز کی طرف رجوع کا سبق دے رہی ہے۔

حضرت الامام نے سیاسی نظام میں بہت خرابیاں دیکھیں، ان کی اصلاح کا سوچا اور پھر ان کی اصلاح کی دعوت دی، آپ نے قرآن مجید کے احکام سیاسیہ سے بھی امت کو پھر سے آشنا کیا اور جہاد کا بھولا ہوا سبق پھر سے یاد دلایا۔ آپ نے ازالة الخفاء عن خلافة عن الخلفاء لکھ کر یہ ثابت کیا کہ خلافت کا ادارہ قائم رہنا چاہیے۔ خلیفہ کا نصب کسی بھی ضابطے اور اصول سے ہو سکتا ہے، آپ نے ماضی میں عمل میں آنے والے سبھی ضابطوں کا موازنہ پیش کر

کے یہ ثابت کیا کہ یہ ادارہ کسی مخصوص طریق کار کا پابند نہیں، یہ ادارہ امت مسلمہ کسی بھی طریقہ کار کو اپنا کر قائم رکھ سکتی ہے۔

حضرت الامام نے ازالۃ الخفاء لکھتے ہوئے امت کو اصرار اور اغلال کے بوجھ سے نکالا، توسع پیدا کیا، کم نظری سے پیدا ہونے والی الجھنوں کی گرہیں کھولیں اور خلافت خلفا کو معرض سوال میں ڈالنے کی بجائے مضبوط کرنے کی کوشش کی۔ حضرت الامام نے اسلامی ریاست کو آئیڈیالوجی نہیں بنایا، اُسے ایک ٹھوس تاریخی اور زندہ حقیقت ہی رہنے دیا، ویسے اُس وقت آئیڈیالوجی کی وبامغرب میں بھی نہیں پھوٹی تھی۔ مشرق میں کہاں آتی۔ حضرت الامام نے رفاہی حکومت کا تصور دیا۔ انھوں نے حکمرانوں کے فرائض کی ایسی توضیح کی کہ خلافت کسی طرح بھی آئیڈیالوجی نہیں بنتی۔ یہ مسلمانوں کی ریاست ہوتے ہوئے رفاہی ہے اور فلاحی ہوتے ہوئے اپنی مسلم شناخت کو قائم رکھے ہوئے ہے، آپ نے مسلمانوں کی تاریخ کو اہمیت دی اور مسلمانوں کو اپنے ماضی سے لاطعلق نہ ہونے دیا۔

حضرت امام ولی اللہ دہلوی نے بعض نئے علوم دریافت کئے خصوصاً حکمت عمل کے سلسلے میں آپ نے دانش افروز باتیں لکھیں، حکمت عملی آپ کی حکیمانہ فکر کا ایک اہم حصہ ہے۔ حضرت الامام نے دانشمندی پر ایک رسالہ لکھا اور بتایا کہ علم کا ایک شعبہ یہ بھی ہے کہ طالب علم زندگی گزارنے کا فن سیکھے، دوسروں کے لیے مفید کام کر سکے اور دوسروں کو اپنے لیے مفید کر سکے، آپ نے زندگی کے اسرار کھولے اور روزمرہ کی زندگی کو آسان بنا دیا۔ یہ کس قدر پھیلا ہوا کام ہے اسے وہی لوگ جان سکتے ہیں جنھوں نے عمر بھر حضرت الامام کو پڑھا ہو۔ پروفیسر محمد سرور نے حضرت کے علوم پر ایک کتاب ”ارمغان شاہ ولی اللہ“ مرتب کی ہے، یہ کتاب آپ کی وسعت علم اور فکر کی ایک روشن دلیل ہے۔

حضرت الامام کے عہد میں فرنگی محل اور خیر آباد کے دو مکاتب آباد تھے، فرنگی محل میں درس نظامی کی تدریس ہوتی تھی اور خیر آباد میں فلسفہ و منطق کا علم دوسرے علوم پر غالب تھا۔ حضرت الامام نے ایک نیا نصاب دیا۔ اس میں معقولات کی کمی کی اور منقولات کو وسعت دی۔ حضرت الامام نے تعلیمی نصاب میں مجتہدانہ فکر کا مظاہرہ فرمایا، آپ نے دوہ حدیث کا سلسلہ شروع

کیا، آپ سے پہلے ہندوستان میں مشکوٰۃ المصابیح کی تدریس ہی علم حدیث کے لیے کفایت کرتی تھی۔ آپ کی یہ کاوش آپ کے بعد آنے والے عہد نے قبول کی۔ آج برصغیر کے ہر بڑے دینی جامعہ میں دورہ حدیث ہوتا ہے، آپ نے کتب حدیث کی تدریس کو بے حد اہمیت دی، نتیجہ یہ نکلا کہ عالم اسلام نے آپ کی اس کاوش کو قبول کر کے اپنالیا۔

حضرت الامام نے علم سیاسیات کے سلسلے میں بھی ایسی خرد افروز باتیں کہی ہیں کہ یہ ایک علم کی بنیاد بن سکتی ہیں، آپ کے یہ علوم تبھی سیکھے جاسکتے ہیں، جب مولانا عبید اللہ سندھی کے قدم چھوئے جائیں، حضرت الامام نے طبیعیات کو بعد الطبیعیات سے ملا دیا ہے، عالم انسانی کو عالم روحانی سے جوڑ دیا ہے۔ حقائق حیات کو ہر عالم میں تلاش کیا اور عالم مشاہدہ کو عالم مثال سے جوڑ کر نئی طرح متعارف کی۔ یوں حقائق حیات کی وہ سطحیں دریافت کیں کی جن میں سے بعض سطحیں صرف کشف سے ہی معلوم ہو سکتی ہیں۔

یہ واقعہ بیان کرنا بر محل ہے، راقم الحروف کی اہلیہ امالی عبید یہ پڑھ رہی تھے، ایک دن پوچھنے لگی کہ کیا حضرت سندھی کو کشف حاصل تھا؟

میں نے لاعلمی کا اظہار کیا تو اُس نے کہا انھیں کشف حاصل تھا اور دلیل دیتے ہوئے کہا، یہ دیکھیں حضرت سندھی نے یہ بات لکھی ہے کہ حضرت الامام ولی اللہ دہلوی کی یہ بات صرف کشف سے سمجھی جاسکتی ہیں، انھیں کشف میسر تھا اسی لیے یہ بات کہی ہے۔

راقم الحروف اپنی اہلیہ کا شکر گزار ہے کہ اُس سے یہ علمی بات حاصل ہوئی۔ اللہ اُسے اچھی جزا دے۔

حضرت الامام کے علوم میں تعمق ہے، حضرت الامام نے اپنے علوم اپنے خاص لوگوں کو پڑھائے، انھوں نے آنے والے لوگوں تک پہنچائے اور یہ سلسلۃ الذہب حضرت امام سندھی تک پہنچایا، پھر آپ نے یہ علوم اس قدر عام کیے کہ اب مشرق و جنوب میں ان کا چرچا ہے۔ حافظ یاد آئے:

سر خدا کہ عارف سالک بکس نگفت

بجیر تم کہ بادہ فروش از کجا شنید

یہاں ایک بات کہنا ضروری ہے کہ حضرت الامام کو پڑھنا اور سمجھنا ایک پوری عمر مانگتا ہے

اس لیے ان کے ماہرین بہت زیادہ نہیں ہو سکے، ان کا مطالعہ جزوقتی کام نہیں، ہمہ وقتی عمل ہے۔ پھر عمر بھر میں بھی یہ علوم کہاں حاصل ہوتے ہیں۔ مرزا عبدالقادر بیدل کا کہنا بجا ہے:

ہمہ عمر یا تو قدح زدیم و زفت رنج خمار ما

چہ قیامت کہ نمی رسی ز کنار ما بکنار ما

حضرت الامام نے تجدید علوم کرتے ہوئے دو بڑے کام کیے:

(۱) اصول سے فروع اخذ کیے۔

(۲) فروع کا اصول سے رشتہ دریافت کیا۔

آپ نے قرآن و حدیث کی تفسیر و تعبیر کرتے ہوئے فقہ و کلام کے اسرار و غوامض دریافت کیے، پھر فقہ و حدیث اور کلام و تصوف کے اصول و فروع کو مرتب و مدون کرتے ہوئے انھیں قرآن سے ہم رشتہ کیا۔

حضرت الامام نے ایک بڑا علم جو مرتب کیا، آپ اُسے اسرار دین کا نام دیتے ہیں، دین کے اسرار حجۃ اللہ البالغہ کا مرکزی موضوع ہیں، ویسے تو یہ کتاب حضرت الامام کے علوم کی مرکزی کتاب قرار دی جاسکتی ہے، ڈاکٹر حمید اللہ نے اس کا جرمنی زبان میں ترجمہ کیا، اس کے انگریزی اردو میں تراجم بھی موجود ہیں، دراصل حضرت الامام ایک نئے علم کلام کی بنیادیں اُسٹوار کر رہے تھے، اس کی بنیادیں نہ کسی قدیم فلسفے پر تھیں، نہ کسی خارجی علم پر۔ آپ سے پہلے معتزلہ نے فلاسفہ قدیم کو تسلیم کیا اور مرکز سے دور جا بے۔ آپ کے بعد سر سید احمد خان نے یورپی سائنس کے سُنے سُنائے علم کو بنیاد بنایا، آپ بھی مرکز سے دور جا نکلے۔ حضرت الامام نے علم اسرار دین میں احکام دینیہ کی حکمتیں دریافت کیں جو علم کلام کا قائم مقام بھی ہیں اور نئے علم کلام کی بنا بھی ڈالتی ہیں۔

حضرت الامام صوفی صافی بھی تھے، فقیہ و محدث بھی، یہی سلسلہ آگے تک چلا۔ یہاں یہ واقعہ سنانا غیر متعلق نہ ہوگا کہ مولانا مناظر احسن گیلانی فلسفہ و منطق پڑھتے پڑھتے دیوبند پہنچے۔ حضرت شیخ الہند کے درس میں شریک ہوئے، ایک دن اُن کے در دولت پر جا پہنچے، اپنی روح کے زخم اور دل کا اضطراب بتایا۔ شکوک کی آندھیوں کا ذکر کیا، ایمان کی شاخ نازک کی

کمزوری بیان کی۔ آپ نے ایک جملہ کہا اور توجہ بالید کے ایک عمل سے آپ کی ذات کو سکون آشنا کر دیا، ان کا بیان ہے کہ پھر شکوک نے ادھر کا رخ کرنا چھوڑ دیا اور ایمان کے مرغزاروں میں رہتے بستے عمر گزار دی۔ علم کی نکتہ آفرینی اور ذکر و فکر کی کیفیتوں کو اک مک کرنا آپ کی شخصیت میں موجود تھا، پھر یہی سلسلے آگے بڑھتے رہے۔

حضرت الامام نے تاریخ ہند میں پہلی بار عوام کو مخاطب کیا، آپ کا ترجمہ قرآن بھی عوام کے لئے تھا، آپ کی دینی دعوت بھی عوام کے لیے تھی، آپ کے دل بیدار نے دیکھ لیا تھا کہ مغلیہ سلطنت کا وقار جو بظاہر فلک الافلاک تک بلند نظر آتا ہے، چند ہی سالوں میں زمین بوس ہونے کو ہے۔ امت مسلمہ ایک نئے نظم کی طالب ہے۔ ولی اللہی جماعت نے امت کو ایک نظم مہیا کیا۔ ۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ کے مقام پر اس کے قائدین کی شہادت سے ایک عارضی تعطل تو پیدا ہوا، مگر ولی اللہی قافلہ کہیں رکا نہیں تھا نہیں آگے سے آگے رواں دواں رہا۔

حضرت الامام کے افکار عالیہ کا دائرہ بہت وسیع ہے، اسے سمجھنا وسعت ذہن کا طالب ہے، آپ کی فکر اس قدر عمیق ہے کہ ژرف نگاہی کے بغیر اس کی تفہیم ممکن نہیں، حضرت الامام کے فقہی افکار کو دیکھا جائے تو اس میں اجتہاد اور تقلید کی تالیف ملتی ہے، وہ حنفی حنیف بھی ہیں اور مجتہد بھی۔ آپ نے اجتہاد کے مختلف درجے مقرر کیے ہیں، آپ نے جس سطح پر اجتہاد کیا ہے، اُسے اجتہاد فی المذہب کہا جاسکتا ہے۔ آپ کا اجتہاد تقلید کی نفی پر نہیں تاسید پر قائم نظر آتا ہے، وہ مسالک کے اختلاف کو تنوع کے درجہ میں دیکھتے ہیں، یہ انتقادی رویوں کے لیے اساس فراہم کرتا ہے، متنوع مذاہب میں امت پر توسع مقصود و مطلوب ہے، اہل باطل اس کو غلط رنگ دیں تو فرق نہیں پڑتا۔

حضرت الامام نے دین کا خلاصہ یہ بیان فرمایا ہے:

(۱) خدا پرستی

(۲) انسان دوستی

اسی طرح آپ نے مقاصد بعثت بیان کرتے ہوئے لکھا:

(۱) جزیرہ نمائے عرب کو شرک سے پاک کرنا۔

(۲) قیصر و کسریٰ کے ظلم سے دنیا کو نجات دلانا۔

پہلا مقصد ہماری عبادات میں جھلکنا چاہیے اور خدا پرستی کی بنیاد ہونا چاہیے۔

دوسرا مقصد ہماری یعنی مسلمانوں کی سیاست کا سنگ بنیاد ہونا چاہیے۔

بعض لوگ اسلامی نظام کے نفاذ کے مدعی ہیں، مگر ان کے سیاست کی بنیاد میں

قیصر و کسریٰ سے دوستی پائی جاتی ہے، یہ لوگ خلافت علی منہاج النبوة سے خلافت کا وہ مفہوم اخذ

کرتے ہیں، جس سے ایک اشرافیائی جمہوریت قائم ہوتی ہے، ظلم سے پاک مسلمانوں کا نظام

عدل قائم نہیں ہو سکتا، یہی وجہ ہے کہ ایسی تعبیرات کے علمبردار ملوکِ عرب سے اعزاز پاتے اور

مارشل لاؤں کی در یوزہ گری کرتے ہیں۔

حضرت الامام شاہ ولی اللہ نے دین کی تفہیم کو جس طرح واضح کیا ہے، وہ امت کا اثنا

ہے، انہی کی فکر کے وارث حضرت سید احمد شہید نے جماعت مجاہدین کی بنیاد رکھی، آپ نے دو

کام کیے:

(۱) تجدید دین

(۲) تنظیم ملت

تجدید دین سے واضح ہے کہ آپ نے امور سنت کو زندہ کیا اور امت کو منظم کرنے کی

کوشش کی۔ تجدید دین کا ایک مرحلہ برصغیر کو ظالمانہ حکومتوں سے نجات دلانا تھا، تجدید دین

خدا پرستی کو عام کرنے کا کام ہے اور تنظیم امت ظلم کے خاتمے کے لیے ضروری عمل ہے۔ آپ کی

جماعت مجاہدین نے سکھوں کی ارتجائی جماعت سے جنگ کی اور انگریزوں کو برصغیر سے نکالنے

کے کام کا آغاز کیا، آپ کے اخلاف نے آزادی کی جنگ جاری رکھی۔ حضرت امیر المومنین نے

واضح کر دیا کہ وہ اپنی حکومت قائم کرنا نہیں چاہتے، آپ نے ہندو راجوں سے بھی معاونت

طلب کی، نیز آپ کی جماعت کے مالی نظم میں ہندو برابر کے شریک تھے۔ اس کی تفصیل

حضرت الامیر سید احمد شہید علیہ الرحمہ کے مکتوبات اور شیخ الاسلام حضرت مدنی علیہ الرحمہ کی

نقش حیات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

حضرت امام ولی اللہ دہلوی کا اسم گرامی علم کا استعارہ بھی ہے، عقیدتوں کا مرکز بھی۔ برصغیر میں آپ کی شخصیت اور فکر کی نفی کرنا بہت مشکل ہے، برصغیر کیا عالم اسلام میں آپ کے افکار کی تردید کرنا ممکن نظر نہیں آتا، آپ کی وجاہت علمی اور وسعت فکر کو دیکھتے ہوئے ہر نظریے اور فکر کے لوگ بظاہر سر تسلیم خم کر دیتے ہیں، مگر انکار کے لیے سوراخے موجود ہیں، ایک راستہ تو یہی ہے کہ آپ کی فکر کے کسی گوشے کو مان لیا اور جزو کوکل پر غالب کر دیا جائے۔ مثلاً ایک گروہ حضرت الامام کی خدمت حدیث کا بہت مداح ہے، وہ اس بات کے بھی مداح خواں ہیں کہ حضرت الامام نے بعض جگہ فقہ حنفی کے فیصلوں پر دوسرے فقہاء کے فیصلوں کو ترجیح دی، یہ اجتہاد فی المذہب ہے، جسے عدم تقلید کا نام دے دیا جاتا ہے، اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ حضرت الامام حنفی حنیف تھے، آپ نے فیوض الحرمین میں وضاحت ارشاد فرمایا ہے کہ آپ کو فقہ حنفی پر کار بند رہنے کا حکم صادر ہوا۔

حضرت الامام صوفی بھی تھے، وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق کرتے تھے، بعض نقشبندی بزرگوں نے اس پر مسرت کا اظہار کیا کہ آپ نے وحدت الشہود کو تسلیم کیا، حضرت الامام نے ایک طرف تو وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں مطابقت پیدا کی، دوسرے شریعت اور طریقت میں مطابقت کے لیے لطیفہ جو ارح دریافت کیا، وحدت الوجود، وحدت الشہود، شریعت، طریقت، ان سب کو بیک وقت تسلیم کرنا بظاہر مشکل لگتا ہے، مگر ہر دماغ کے لیے یہ مشکل نہیں ہے، ہاں ایک ہی پگڈنڈی پر چلنے والا دماغ "Single tracked Mind" اس بات کو بہت مشکل سے سمجھ پائے گا، ان دماغوں نے تطبیق و تجزیہ Sysyese and Analyse سیکھا ہی نہیں۔ ہمیں کیا اعتراض ہو سکتا ہے، مگر یہ اپنی ننھے ننھے دماغوں یا غیر استعمال شدہ دماغوں سے سوچی گئی بات کہ حرف آخر بھی ٹھہرائیں تو حرف حق کے طور پر یہی کہا جاسکتا ہے:

بایں عقل و دانش باید گریست

ایک صاحب حضرت شاہ ولی اللہ کے علم حدیث کے بہت مداح تھے، ایک بار خاکسار نے

حضرت الامام کے کسی قول کا حوالہ دیا تو وہ چونکے اور بغیر سوچے سمجھے کہنے لگے کہ (خاکم بدہن) شاہ ولی اللہ کے ہاں بہت کچھ رطب و یابس ہے، گویا جو کچھ انھیں قابل قبول ہے، وہ رطب ٹھہرا، جو قابل قبول نہیں وہ یابس ٹھہرا۔ یہ نتیجہ فکر اس کمزوری کا زائدہ ہے کہ یہ لوگ تطبیق Synthesise نہیں کر سکتے۔ یہی بات علم کے لیے ضروری ہے، بین الاضداد حضرت الامام کے علوم و افکار کی بنیاد ہے، اسی کو نہ سمجھ سکے تو حضرت الامام کو سمجھنا ممکن نہ ہو سکے گا۔ حضرت الامام فقہ و حدیث میں مطابقت تلاش کر رہے ہیں، وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق کر رہے ہیں، شریعت اور طریقت میں مطابقت تلاش کر رہے ہیں۔ معقولات اور منقولات میں تطبیق کر رہے ہیں، کوئی صاحب پھر سے کسی ایک شے کو مان کر دوسری بات کی تردید کرنے چل نکلے ہیں تو کیا وہ حضرت الامام کی عظمت یا فکر کو تسلیم کرتے ہیں۔ یقیناً نہیں، یہ لوگ حضرت شاہ ولی اللہ کی جو تعبیر پیش کر رہے ہیں، وہ ان کی اپنی تعبیر ہے اس قسم کی تعبیر سے متعلق علامہ اقبال نے کہا تھا:

ولے تعبیر شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفیٰ را
یہ تعبیر فکر کی وہ نارسائی ہے جس سے متعلق غالب آشفتمہ نوانے کہا تھا:
واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

چند سال پہلے حضرت الامام کے سوانح القول الجلی فی حیات الولی شائع ہوئی، یار لوگوں کو بہانہ ہاتھ آ گیا، حضرت الامام کے ہاں رسوماتی تصوف برآمد ہونے لگا۔ دراصل ہر شخص اپنی نظر سے یہی دیکھتا ہے، کسی کی ذاتی تعبیر، اس کی ذاتی ہی ہوگی، حضرت الامام کے ہاں لطیفہ جوارح اور رسوماتی تصوف سے تعلق کو دیکھیے اور سوچیے کہ کیا حضرت الامام کو رسوماتی تصوف کا بیرو مانا جاسکتا ہے، ساتھ ہی ساتھ حضرت الامام کے ان خطبات کو دیکھنا چاہیے جو اپنے عہد کے لوگوں سے حضرت نے فرمائے تھے۔ ان خطبات میں جاہل پیرزادوں سے خطاب بھی موجود ہے، حضرت الامام کا نام نامی اور اسم گرامی کہاں اور کہاں جاہل پیرزادوں کی روحانی مارکیٹ، حضرت شاہ عبدالعزیز اور ان کے اخلاف نے توحید و سنت کے فروغ و

اشاعت کے لیے جس جاں نثاری اور جاں سپاری سے جدوجہد کی، اُسے نہ دھندلایا جاسکتا ہے، نہ تاریخ سے منہا کیا جاسکتا ہے۔ کوئی گروہ قبر پرستی کو فکرِ ولی اللہی میں داخل کرنے کی کوشش کرے گا تو یہی کہا جاسکے گا:

پاپوش سے ملائی کرن آفتاب کی
جو بات کی خدا کی قسم لاجواب کی

ہمارے عہد کے ایک نظریہ ساز مفکر نے ”الفرقان“ کے شاہ ولی اللہ نمبر میں ایک مضمون لکھا، جس میں بعض منفرد باتیں بھی لکھیں، یہ مضمون حضرت الامام کی تفہیم تو کم ہی کراتا ہے، اُن پر نقد زیادہ کرتا ہے، مضمون نگار کو اعتراض ہے کہ حضرت الامام نے تصوف سے مکمل پرہیز کرنے کی بجائے تصوف کو قبول کیا، موصوف نے تصوف کو چننا بیگم (افیون) قرار دیا۔ موصوف حضرت الامام کے تجدیدی اور انقلابی کارنامے کی یا تو تفہیم نہ کر سکے یا غلط تقسیم کر بیٹھے۔ حضرت الامام کا تصوف اُن کے تمام افکار میں اس طرح گندھا ہوا اور اس طرح ترکیب پاچکا ہے کہ اس کی نفی حضرت الامام کے تمام افکار کی نفی ٹھہرے گی، ایک انتہا تو وہ ہے کہ حضرت الامام سے رسوماتی تصوف منسوب کر دیا جائے، دوسری انتہا یہ ہے کہ حضرت الامام کے افکار سے وہ چیز منہا کرنے کی کوشش کی جائے جس کے بغیر اُن کے افکار کی نہ تقسیم ممکن ہے، نہ کوئی بھی تعبیر اس حوالہ سے یہ واقعہ قلمبند کرنا حسبِ حال ہے، ایک شاعر جمیز جائس کو لاک فیلر کی بیٹی خرچ اخراجات دیتی تھی، اُس نے جوائس سے کہا کہ وہ ڈوگ سے نفسیاتی علاج کرائے، جوائس نے انکار کرتے ہوئے کہا:

”میری الجھنیں سلجھ گئیں تو میں تو وہ کچھ نہ رہوں گا جو کچھ کہ ہوں۔“

ان واقعات کی نسبت تو نامناسب ہے، اس پر ہم حضرت الامام کی روح اور قارئین سے معذرت خواہ ہیں، صرف اس بات کی توضیح مقصود ہے کہ حضرت الامام کے افکار اور شخصیت سے تصوف منہا کر دیا جائے تو آپ کے شخص و عکس سبھی کی نفی ہو جائے گی، فیوض الحرمین، ہمعات، لمحات، مکتوب مدنی، القول الجمیل، انفاس العارفین اور بہت سی دیگر کتب و رسائل، حتیٰ کہ حجۃ اللہ البالغہ اور البذور البازغہ کے بہت سے حصوں کی نفی ہو جائے گی، تصوف کی نفی ایسا

کڑا سنر ہے جس کی زد میں آ کر ظفر علی خاں کا پورا ادارہ سفید کاغذ بن گیا تھا۔ اس پر ظفر علی خاں نے کہا تھا:

ہے میرے لیڈر پہ اب فصلِ الہی اس قدر
نقطہ نقطہ شوشا شوشا نذرِ سنر ہو گیا

مفکر موصوف نے اپنے مقالے کا عنوان تجدید و احیائے دین رکھا، اس عنوان میں وہی غلطی ہے جو ان کی تقسیم دین کی بنیادی غلطی ہے، انہوں نے تجدید کا لفظ تو علوم اسلامی سے حاصل کیا اور احیاء کا لفظ مغرب سے لیا، احیاء کا لفظ Renaissance کا اردو مترادف ہے، فرانسیسی نو مسلم مفکر مارتن لنگز علیہ الرحمہ نے اپنے ایک خطاب میں ”احیاء“ کو مغربی روایت کا لفظ قرار دیا اور اسے بدعت ٹھہرایا۔ تجدید کا مفہوم ہے احیائے سنت اور قطع بدعت، حضرت الامام اس مفہوم میں کاملاً مجدد تھے، رہا احیائے دین کا نعرہ تو یہ اس ذہن کی پیداوار ہے جو دین اور یورپی اصطلاح ”Ideology“ کو ایک ہی مفہوم دیتا ہے، حالانکہ ان دونوں میں بعد المشرقین ہے۔ حضرت الامام اسلامی اور دینی روایت میں سمجھے جاسکتے ہیں، جدید یورپی روایت کے حوالے سے انہیں سمجھنے کی کوئی بھی کوشش کامیاب نہ ہو سکے گی۔

حضرت الامام شریعت و طریقت کے جامع تھے، اس جامعیت کے لیے انہوں نے لطیفہ جوارح دریافت کیا۔ یہ تاریخ تصوف میں ایک نئی دریافت تھی، لطیفہ جوارح عبادت بدنی کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے، یوں آپ نے تصوف اور طریقت کو جذب و جنوں کی بجائے سنت رسول کے جادہ تویمہ پر قائم کیا، یہی اتباع سنت ہی آپ کی فکر کا حاصل ہے۔

حضرت الامام نے اتباع سنت کے ساتھ ساتھ ارتقاات کا سماجی فلسفہ بھی دیا، مذہب کے بعض نظریہ سازوں نے مذہب کو سماجی ”Statusquo“ سے جوڑنے کی کوشش کی، حضرت الامام نے فیوض الحرمین میں فک کل نظام کو اسلام کی سیاست قرار دیا، انہوں نے یوں اسلام اور سماجی تبدیلی کا رشتہ دریافت کیا، حضرت الامام کے علوم دینی کو تسلیم کرنے والے بعض لوگوں نے فک کل نظام سے مکمل چشم پوشی کی، یہی چشم پوشی ان لوگوں کی فکری کمزوری کی بنیاد بنی، سوئے ظن نہ ہو تو یہ بات، دل میں کھکتی ہے، عرض کیے دیتے ہیں کہ عالمی سامراج اور مفاد

یافتہ طبقہ کے نام لیواندہب کا نعرہ جیسے چاہیں بلند کریں، سماجی تبدیلی کے فلسفہ کو نہیں مان سکیں گے، چاہے یہ فلسفہ کسی غیر مسلم کی بجائے ایک عظیم مسلم مفکر حضرت الامام نے پیش کیا ہو۔

حضرت الامام نے قیصر و کسریٰ کی نفی کو اسلام اور مسلمانوں کی سیاست کا سر آغاز ٹھہرایا تھا، اب اگر کوئی گروہ اسلام سے سیاسی اصول اخذ کر کے کوئی سیاسی تحریک برپا کرنا چاہے تو اسے عالمی امپریلزم کے خلاف عالم انسانی کو منظم کرنا ہوگا، فرقہ وارانہ بنیادوں پر سوچنے کی بجائے عالم انسانی کی سطح پر سوچنا ہوگا۔ عالم انسانی کا یہ اتحاد امپریلزم کے خلاف ہوگا۔ آج دنیا میں غیر جانبدار ملکوں کی تحریک ہے یا گلوبلائزیشن کے خلاف تحریک تو یہ اسلام کے اصولوں کی نفی نہیں کرتی، مسلمانوں کو ان تحریکوں کا قائد بننا چاہیے تاکہ دنیا بھر سے امپریلزم کے جبر کو ختم کیا جاسکے، جمال عبدالناصر نے عالم عرب کی حد تک امپریلزم کے خلاف ایک قوت منظم کرنے کی کوشش کی تھی، یہ کوشش قابل قدر کوشش تھی، مگر جمال عبدالناصر کی اسلام کے نام پر مخالفت اور مزاحمت منظم کی گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان کی کاوشیں ناکام ہوئیں اور امپریلزم کا شکنجہ اور مضبوط ہوا۔

حضرت الامام نے فیوض الحرمین میں اسلام کا سیاسی نظام تک کل نظام قرار دیا ہے، یہ ایک گہری اور جامع بات ہے، یہ ایک جملہ نہیں، اس میں پوری دنیا آباد ہے، مگر اس کی توضیح کرنے کے لیے بہت کم کام ہوا، راقم اس جملے کی تفہیم کے لیے کچھ عرض کرنا چاہتا ہے۔

کوئی بھی سیاسی نظام خلا میں قائم نہیں ہوتا، اس کی بنیاد معاشی نظام پر ہوتی ہے، معاشیات کی بنیاد ضرورت سے زائد مال پر قائم ہوتی ہے، یہ مال پانچ طریقوں سے استعمال کیا جاسکتا ہے:

(۱) انفاق فی سبیل اللہ

(۲) تجارت

(۳) کنز

(۴) جائیداد

(۵) سود پر ادھار دینا یعنی ربو اور جوا

ان دنوں دیکھا جائے تو ایک فیکٹری بنانے والا تقریباً پانچوں چیزوں کو جمع کر لیتا ہے،

ایک ایک کاروبار میں یہ پانچوں چیزیں جمع ہیں، اسلام کا اجتماعی قانون تبھی نافذ ہوگا کہ کاروبار اور فیکٹری کے قیام کے موجودہ طریقوں کو ختم کیا جائے، سرمایہ داری نظام ایک کیسینو (جو خانہ) بن چکا ہے، جس میں ہر شخص مال ہار رہا ہے اور کیسینو والا جیت رہا ہے، کیا یہ سوچا جانا ممکن ہے کہ اسلام کے اصول مشارکت اور اصول مضاربت کو سرمایہ داری نظام ختم کیے بغیر نافذ کیا جاسکے، ہرگز ہرگز نہیں، راقم کے نزدیک یہ ہے کہ کل نظام کی مختصر تعبیر و تشریح۔ اب اگر سرمایہ داری نظام کے حامی اسلام کا نام لیتے ہیں یا حضرت الامام کا نام لیتے ہیں تو یہ ایک قول محال Paradox کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ اسلام مزدور کو پسینہ خشک ہونے سے پہلے مزدوری ادا کرنے کا حکم دیتا ہے اور یہاں صورت حال یہ ہے:

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر

شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

حضرت الامام کے فکر سے ناہمی ہے کہ سرمایہ داری کے حامی، ملوکیت اور اپریلزم کے حامی بھرنے والے آج حضرت الامام کا نام بھی لیتے ہیں۔

کیا فکر ولی اللہی پھیل سکی؟

محترم محمود احمد برکاتی نے سوال اٹھایا ہے کہ ولی اللہی فکر معاشرے میں پھل پھول نہیں سکی، برگ و بار نہیں لاسکی، محدود حلقے تک زندہ رہی، ان کے اس سوال پر کئی حوالوں سے گفتگو ہو سکتی ہے، مگر ہم یہاں صرف دو حوالوں سے بات کریں گے۔ پہلا حوالہ تو یہی ہے کہ سماجی زندگی دن ڈے میچ نہیں کہ ایک خاص وقت پر کسی فکر یا طبقے کی کامیابی یا ناکامی کا فیصلہ کیا جاسکے۔

معاشرہ ترقی کے دوش پر رواں دواں ہے اور آگے بڑھ رہا ہے، فکر و فلسفہ بھی، جانے کب کونسا فلسفہ اپنا آپ منوالے۔

دوسرا حوالہ یہ ہے کہ حضرت الامام کے تلامذہ کے کئی سلسلے ہندوستان میں جاری ہوئے، انھیں حضرت شاہ ولی اللہی کے علوم و افکار کے چشمہ صافی سے نکلنے والے دریا یا نہریں کہا جاسکتا ہے، ایک سرسری نگاہ سے حضرت الامام کے تلامذہ کے چند سلاسل کو یوں دیکھا جاتا ہے:

(۱) دیوبند کا سلسلہ علم: یہ سلسلہ علم حضرت شاہ اسحاق قدس سرہ سے حضرت شاہ عبدالغنی مجددی قدس سرہ سے ہوتا ہوا دیوبند پہنچا۔

(۲) بھوپال کا سلسلہ علم: یہ سلسلہ علم حضرت ملا عبدالقیوم شاگرد و داماد حضرت شاہ اسحاق سے شروع ہوا اور پھر آگے تک چلا۔

(۳) سندھ کا سلسلہ علم: یہ سلسلہ علم حضرت الامام کے سندھی تلامذہ سے چلا اور دور اور دیر تک آگے بڑھتا رہا، حضرت الامام خود بھی سندھ تشریف لائے۔

ان علمی سلاسل کو مد نظر رکھ کر دیکھیے تو آپ یقیناً اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ دیوبند میں حضرت الامام کی تصانیف کی تدریس بھی ہوئی اور مولانا عبید اللہ سندھی جیسے نابغہ بھی پیدا ہوئے جنہوں نے حضرت الامام کی تصانیف کی تفسیر و تعبیر اور اشاعتِ تعلیم کو زندگی بھر جاری رکھا۔ قدیم متون کی اشاعت کا بارگراں اٹھایا اور ان کے تفہیم کو آسان اور عام کیا، ایک وقت آیا کہ حضرت الامام کی تصانیف کے یورپی اور ایشیائی زبانوں میں تراجم بھی ہوئے۔ جامعات میں آپ پر تحقیقی کام بھی ہوا۔ مستشرقین نے آپ کے علوم تک رسائی حاصل کی، ان دنوں جامعات میں حضرت الامام کی تصانیف پر جس قدر تحقیقی کام ہو رہا ہے، کسی دوسرے عالم یا مفکر کو یہ اہمیت میسر نہ آسکی۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں اس حوالہ سے مخصوص فیکلٹی شاہ ولی اللہ سیل اس امر کی ایک واضح مثال ہے، یہ حضرت مولانا سندھی کی کاوشوں کا بھی ثمرۃ التربیت ہے۔

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی نے دیوبند میں علوم ولی اللہی پر ہونے والے کام کی امانت سنبھالی، تو بھوپال میں بھی علوم ولی اللہی کی ویسی ہی تعبیر لیے، وہی تفسیر لیے، مولانا برکت اللہ بھوپالی بھی افغانستان پہنچے، مقصد ہندوستان کی آزادی، فکر سماج کو بدلنے کی خواہش، ذہن سامراج دشمن، گویا وہی فکر جو حضرت مولانا عبید اللہ سندھی لیے لیے پھرتے تھے، وہی افکار مولانا برکت اللہ بھوپالی نے بھی وراثتہ پائے تھے۔

سندھ کے سلسلہ علم میں کئی نام آتے ہیں، مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی حضرت سندھی کی ہندوستان واپسی سے پہلے وہی افکار لیے پھرتے تھے، جن افکار سے مولانا سندھی کے خیالات کی دنیا منور اور روشن تھی۔

راقم الحروف صرف تین سلاسل کا سرسری ذکر کر کے آگے بڑھ رہا ہے، اگر کوئی علم کا طالب تحقیق کے سفر پر نکلے تو وہ دیکھ سکے گا کہ علوم و افکار ولی اللہ کا سلسلہ بہتے دریا کی طرح ہے، یہ کبھی رکا نہیں ہم اس زندہ رود کو آسنے کی طرح چمکتے پانیوں کو آگے بڑھاتے اور لے جاتے دیکھتے ہیں تو ذہن مصحفی کے اس شعر کی طرف جاتا ہے:

چلی بھی جاجرس غنچہ کی صدا پہ نسیم
کہیں تو یہ قافلہ نوبہار ٹھہرے گا

حضرت نانوتوی کا تجدیدی کارنامہ

حضرت الامام کے علوم و افکار کو ان کے اخلاف نے مسلسل آگے بڑھایا، حضرت شاہ عبدالعزیز کی فتح العزیز اور عجلہ نافعہ فتح الرحمن اور حجۃ اللہ کے کام کو آگے بڑھا رہی ہیں، حضرت شاہ رفیع الدین کی تکمیل الاذہان حضرت الامام کے فکر و فلسفہ کی مختلف جہتوں کو پیش کر رہی ہے، حضرت شاہ عبدالقادر کا ترجمہ قرآن اور حواشی حضرت شاہ اسماعیل شہید کی عبقات اور حضرت سید احمد شہید کے ملفوظات صراط مستقیم حضرت الامام کے افکار اور فلسفہ کو پیش کر رہی ہیں۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کو فکر ولی اللہی کی نشر و اشاعت اور تعلیم و تدریس میں ایک خاص مقام حاصل ہے، حضرت نانوتوی کی انفرادیت پر مولانا سندھی نے التہمید علی ائمتہ التجدید میں بہت اعلیٰ درجے کا انتقاد پیش کیا ہے، آپ نے حضرت الامام اور حضرت نانوتوی میں کمال درجے کی مماثلتیں دریافت کی ہیں، جن کا ملخص ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

(۱) حجۃ اللہ البالغہ کا باب السعاده اور تقریر دلپذیر میں مضامین کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(۲) آب حیات اور فیوض الحرمین میں عجیب و غریب تعلق موجود ہے۔

(۳) حجۃ اللہ البالغہ میں تراویح کے مسئلے پر حضرت الامام کی دو سطروں کی شرح حضرت

نانوتوی کی سو صفحات کی کتاب مصباح التراویح میں نظر آتی ہے۔

(۴) قاسم العلوم میں ذبیحہ کا مسئلہ دیکھیے اور فتح العزیز میں حضرت شاہ عبدالعزیز کو

پڑھیے، ایک ہی چراغ کی روشنی نظروں کو روشن کرے گی۔

(۵) قاسم العلوم اور قبلہ نما کی بحثیں عبقات کے وجودی فلسفہ کو واضح کر رہی ہیں، گویا

حضرت الامام شاہ ولی اللہ کے علوم نظر انداز نہیں، صاحبانِ نظر کے ذریعے آگے بڑھتے رہے۔

حضرت سندھی کا کارنامہ:

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی نے حضرت الامام سے فکری تحریک حاصل کی اور تخلیقی انداز میں اس فکر کو پیش کیا، آپ نے بعض ایسی باتیں کہیں جو ایک عمیق فکر و دانشور ہی کہہ سکتا ہے، آپ نے فرمایا کہ حضرت الامام نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی تطبیق فرمائی تھی، یہ دونوں افکارِ مغلیہ عہد میں دو سیاسی نظام دیکھ چکے تھے، پہلا فکر اکبر کے صلح کل کا نظام اور دوسرا فکر اورنگ زیب کا سیاسی نظام۔ حضرت الامام کے فکر کو مد نظر رکھا جائے تو دونوں نظاموں میں تالیف کی جاسکے گی، یہ وہ بات ہے جو چھوٹا ذہن قبول نہیں کر سکتا، اس بات سے یہ کہاں اخذ ہوتا ہے کہ حضرت الامام اکبر کی گمراہیوں کی تائید کر رہے ہیں، وہ تو اکبر کے نظام سے وہ باتیں اخذ کرنا چاہتے ہیں، جن کے باعث اکبر اکبر نہ رہا، اکبر اعظم بن گیا۔ ایسے ہی اورنگ زیب کے ہاں یقیناً ایسی باتیں ہیں جن کے باعث وہ عالمگیر بنا۔ ہمارے ہاں اکبر کا تذکرہ یہاں ختم ہو جاتا ہے کہ اس نے بے دینی پھیلائی اور اورنگ زیب کا ذکر یہاں تمام ہو جاتا ہے کہ اس نے جزیہ نافذ کیا اور ہندوؤں کے مندر مسمار کیے۔ تاریخ ان دونوں کے بارے میں بہت کچھ اور بھی کہتی ہے، یہی تحقیق سامنے آئے گی تو حضرت سندھی کا فکری کارنامہ واضح ہو سکے گا۔ محققین حضرات کا ایک میدان یہ بھی ہے اور مسائل کے بھنور میں غوطہ زن ہو کر موتی تلاش کریں۔

عہد حاضر میں حضرت الامام کی تفہیم کی کاوشیں

عہد حاضر میں حضرت الامام پر سرکاری جامعات میں بہت کچھ تحقیقی کام ہو رہا ہے۔ ڈاکٹریٹ کی سطح پر بہت سی ڈگریاں جاری ہو چکی ہیں، راقم کا خیال ہے کہ یہ تحقیق تبھی قابل فہم اور مفید ہو سکے گی کہ حضرت شاہ ولی اللہ کی فکر کی صحیح ترجمانی کی جائے، آپ کے نظریات کی کیٹلاگ تیار کی جائے اور عصر حاضر کے تناظر میں پیدا کردہ مسائل کا حل ان کے افکار میں تلاش کیا جائے، اس طرح ان کے نظریات کے اطلاق سے معاشرتی مسائل بھی حل ہو جائیں گے اور ان کے نظریات کی افادی شکلیں کھلے آنکھوں سامنے آئیں گی، دوسرے یہ کہ حضرت

مولانا سندھی سے راہنمائی حاصل کی جائے۔ حضرت سندھی نے حضرت الامام کی بہت سی کتابوں کے ترجمے کرائے، تشریحات لکھوائیں اور حضرت الامام کے فکر کی جامعیت میں تفہیم و تعبیر پیش کی، یہ تفہیم و تعبیر ہی حضرت الامام پر تحقیقی کام کی جینوئن بنیاد بن سکے گی۔ ایک دوست نے بتایا ہے کہ امریکا سے ایک فل برائیٹ سکا لرشپ کا حامل فرد حضرت سندھی پر تحقیق کرتے لاہور آیا تھا اور انہوں نے گورنمنٹ کالج یونیورسٹی لاہور میں خطاب بھی کیا تھا۔

حضرت الامام پر اردو اور انگریزی زبان میں کئی تحقیقی مقالات لکھے گئے، یقیناً مزید لکھے جائیں گے، مگر ہر محقق کو یہ بات ذہن میں رکھنا ہوگی کہ حضرت الامام تضادات میں تطبیق کرتے ہیں، مختلف باتوں میں جامعیت پیدا کرتے ہیں، کسی قسم کی فرقہ وارانہ یا گروہی سوچ حضرت الامام کی فکر کی تعبیر نہیں ہو سکتی، مرتی ہوئی ”اسلامی تحریکات“ کو حضرت الامام سے کوئی فکری نسبت نہیں ہو سکتی، حضرت الامام کی فکر زندہ فکر ہے اور حال و استقبال کے سوالوں کا جواب دینے کی صلاحیت رکھتی ہے، یہی فکر آگے بڑھے گی تو ہم مسلمانوں کے لیے دین کی اشاعت ممکن اور آسان ہو سکے گی، مولانا حسین محمد قریشی کا یہ مقالہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے، یہ تحقیق ولی اللہی فکر و فن کے حوالہ سے ایک وزن رکھتی ہے۔ یہ تحقیق و تنقید کا امتزاج لیے ہوئے ہیں، موصوف کی علمی کاوش اور خونِ جگر کا دفع ہے۔ ان شاء اللہ یہ سلسلہ آگے بڑھے گا۔

ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

والسلام

امجد علی شاکر

لاہور

۲۲ / رجب ۱۴۳۱ھ

سوانحِ ولی اللہ

شاہ صاحبؒ کے فقہی، معاشرتی اور تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، تاہم یہ معلوم کرنا کہ شاہ صاحب اپنی ذات میں کون تھے؟ ان کی امتیازی شخصیت کے اوصاف کیا تھے؟ آپ کی اجتہادی فکر کی تشکیل میں کن عناصر کا عمل دخل رہا؟ الغرض مقالہ کے اس باب میں شاہ صاحب کے خاندانی پس منظر بیان کرنے کے بعد، ان کے تحصیلی، تکمیلی اور تصنیفی ملکات کا بھرپور جائزہ پیش کیا گیا ہے، تاکہ آپ کے افکار کی روشنی میں مجوزہ عنوانات کے مباحث کا محققانہ جائزہ پیش کیا جاسکے۔

سوانح شاہ ولی اللہ

امام الہند شاہ ولی اللہ کے سوانح نگار آپ کے ماثر میں رطب اللسان ہیں، وہ شاہ صاحب کو عظیم مجتہد فقہی، مفکر اور متکلم مانتے ہیں ان حیثیات سے شاہ صاحب کا علمی دنیا میں ایک نمایاں اور ممتاز مقام ہے، جن مفکرین نے شاہ صاحب کو کھینسی کلمات سے یاد کیا ہے، ان میں سے بطور نمونہ بعض ناقدین کی رائے نقل کی جاتی ہے۔

حضرت مرزا مظہر جان جاناں آپ کے بارے میں لکھتے ہیں ”مثل ایشاں در محققان صوفیاء کہ جامع اندر علم ظاہر و باطن و علم نو بیان کردہ اند چند کس گذشتہ باشد“ (۱) (شاہ ولی اللہ جیسے محققین صوفیاء جو علم ظاہر و باطن کے جامع تھے اور نئے علوم کو بیان کرنے والے تھے، تاریخ میں ایسے اشخاص بہت محدود گزرے ہیں)

شاہ صاحب کے بڑے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز کا بیان ہے ”کان الشیخ ولی اللہ اية من ايات الله عز وجل ومعجزة النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد وفاته“ (۲) نواب صدیق حسن خان لکھتے ہیں ”اگر وجود اور صدر اول زمانہ ماضی سے بود، امام الاممہ و تاج الجہدین شمرده سے شد“ (۳) اگر شاہ صاحب کا وجود گذشتہ زمانہ ماضی میں ہوتا، تو امام الاممہ اور تاج الجہدین شمار ہوتے۔

حقیقت یہ ہے کہ احیاء دین و اشاعت قرآن و سنت، اسرار و مقاصد شرع کی توضیح و تنقیح کے حوالے سے شاہ صاحب نے اس خطہ برصغیر میں فیصلہ کن کردار ادا کیا، ملت اسلامیہ کے تحفظ و تشخص کی بقاء کی جنگ سے قطع نظر سیاسی حالات کو سنوارنے میں آپ نے انتھک کوشش کیں۔ بقول خلیف احمد نظامی، اصلاح احوال کے لئے پانی پت کا میدان کارزار حقیقت میں شاہ صاحب

کا سجایا ہوا تھا۔ (۴) شاہ صاحب یہاں ہندوستان میں اکبر، جہانگیر، شاہجہان اور اورنگ زیب کے زمانے کی طرح مرکزیت اور سلطنت ہند کے اقتدار کو بحال دیکھنا چاہتے تھے اور وہ اخبارات، طہارت، سماحت اور عدل کے ہمہ گیر اصولوں کی روشنی میں ہندوستان کو نیا جنم دینا چاہتے تھے۔ مگر کیا کیا جائے کہ داخلی ہند میں محض مسلمان ہی شریک تھے، شریکوں کا نشانہ بنے اور ولی اللہی تحریک جو پوری انسانیت کی فلاح پر مبنی جامع تحریک تھی، کی افادیت محدود ہو کر رہ گئی اور اس میں وہ وسعت باقی نہ رہی جو اس میں ہونا چاہیے تھی۔ بہر حال یہ کہا جاسکتا ہے کہ پانی پت کے معرکہ کے بعد اگر مغل حکمرانوں میں کچھ بھی سیاسی تدبیر ہوتا تو نہ صرف ہندوستان بدلیسی حکمرانوں کے دست برد سے محفوظ رہتا، بلکہ یہ طبعی انداز پر ترقی کے مراحل طے کرتا اور ایک مستحکم قوت بن کر ابھرتا۔ اس لحاظ سے شاہ صاحب ایک عمیق سیاسی نظر رکھتے تھے۔

پھر یہ کہ شاہ صاحب کی عظمت اور جامعیت کو محض دین اسلام کو سیاستِ مدن کے رنگ میں پیش کرنے یا معقول و منقول میں تطابق و آہنگ کرنے، علوم و نظریات میں انضمام پیدا کرنے تک محدود نہیں کیا جاسکتا ہے، بلکہ آپ نے متنوع علمی موضوعات مثلاً قرآن و حدیث، فقہ و تشریح، اخلاق و تصوف، معاشرت و عمرانیات و معاشیات جیسے علوم کے بارے میں بھرپور انداز سے لکھا، یوں آپ نے ان موضوعات میں اپنا مقام پیدا کیا اور معاصرین علماء کو بہت پیچھے چھوڑا، آپ کے ان پہلوؤں کو دیکھ کر شبلی نعمانی، حضرت امام شاہ ولی اللہ کے بارے میں یوں تحسین پیش کرتے ہیں:

”ابن تیمیہ اور ابن رشد کے بعد جو عقلی تنزل شروع ہوا تھا، اس لحاظ سے یہ امید نہیں رہی تھی کہ پھر کوئی صاحبِ دل و دماغ پیدا ہوگا لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا تماشہ دکھلانا تھا کہ آخری زمانہ میں جبکہ اسلام کا نفس واپس تھا، شاہ ولی اللہ جیسا شخص پیدا ہوا جس کی نکتہ سنجیوں کے آگے غزالی، رازی اور ابن رشد کے کارنامے بھی ماند پڑ گئے۔“ (۵)

علامہ عبدالحی نے نزہۃ الخواطر میں عنایت اللہ کا کورمی کا قول نقل کر کے شاہ صاحب کے علمی فیوضات کو مناسب مثال سے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں ”ان الشیخ ولی اللہ مثله کمثل شجرة طوبی اصلها فی بیتہ وفرعها فی کل بیت من بیوت المسلمین فما من بیت ولا مکان من بیوت المسلمین و امکنتهم الا وفیه فرع من تلک

الشجرة لا يعرف غالب الناس اين اصلها“ (۶) بے شک شاہ ولی اللہ کی مثال جنت کے طوبی اور خست کی طرح ہے، اس کی جڑیں اس کے گھر میں ہیں اور شاخیں تمام مسلمانوں کے گھروں میں پھیلی ہوئی ہیں، لہذا مسلمانوں کا کوئی گھر اور ایسی جگہ نہیں جہاں اس درخت کی شاخیں موجود نہ ہو، اکثر لوگوں کو نہیں معلوم کہ اس کی اصل جڑ کہاں ہے؟

صاحب الیالنجنی نے شاہ صاحبؒ کے بارے میں لکھا ہے کہ آپ نے برصغیر میں علم الحدیث کے جھنڈے گاڑ دیئے اور علم حدیث کے مٹے ہوئے نشانات کو از سر نو ابھارا۔ (۷) علامہ رشید رضا مصری مفتاح کنوز النبیہ کے مقدمہ میں امام شاہ ولی اللہ کی علمی عظمت اور خدمت حدیث کے بارے میں یوں لکھتے ہیں۔

”ولو لا عناية اخواننا علماء الهند بعلوم الحديث في هذا العصر لقضى عليها بالزوال من امصار الشرق فقد ضعف في مصر و الشام و العراق و الحجاز منذ القرن العاشر للهجرة حتى بلغت منتهى الضعف في اوائل هذا القرن الرابع عشر“ (۸)

ترجمہ: اگر ہمارے ہندوستانی علماء اس زمانے میں علوم حدیث کی طرف متوجہ نہ ہوتے تو مشرقی ممالک میں حدیثی علوم کو زوال پیش آتا، بے شک دسویں صدی ہجری سے یہ علم مصر، شام، عراق اور حجاز میں کمزور ہونا شروع ہوا حتیٰ کہ چودھویں صدی ہجری کے اوائل میں یہ انتہائی ضعف کے درجے کو پہنچا۔

علامہ کے قول علماء ہند سے مراد حضرت شاہ صاحبؒ اور ان کا لائق صد احترام خانوادہ ہی ہے۔ مولانا قاسم نانوتویؒ نے تو شاہ صاحب کی شخصیت کو یہ کہہ کر بامعروج پر پہنچایا کہ اگر ہندوستان کی سرزمین میں صرف شاہ ولی اللہ ہی متولد ہوتے تو اس سرزمین کے لئے یہ فخر کافی تھا۔ (۹) ایک طرف تو شاہ صاحب سے متعلق اعیان ملت کی یہ آراء ہیں، دوسری طرف خود شاہ صاحب کے ایسے بیانات ہیں، جن سے ان کی مرتبت عالی کا پتہ چلتا ہے۔ آپ نے ایسے

بیانات اپنی کتب میں بطور تحدیثِ نعمت قلم بند کئے ہیں، جن سے ان کی عظمتِ شان اور ممتاز حیثیت کا پتہ چلتا ہے۔ بطور نمونہ چند اقوال درج ذیل ہیں۔

”مجھ پر اللہ تعالیٰ کے خاص احسانات میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے مجھے آخری دور کا ناطق، حکیم، قائد اور زعمیم بنایا۔“ (۱۰)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔ ”میرے ذہن میں بیڈالا گیا کہ میں لوگوں تک یہ حقیقت پہنچا دوں کہ

یہ زمانہ تیرا زمانہ ہے، یہ وقت تیرا وقت ہے، افسوس اس پر جو تیرے جھنڈے کے نیچے نہ ہو۔“ (۱۱)

ایک اور جگہ پر شاہ صاحب اپنے بارے میں یوں رقم کرتے ہیں ”میں نے یہ دیکھا کہ میں

قائم الزمان ہوں یعنی اللہ تعالیٰ جب خیر کے کسی نظام کا ارادہ کرتے ہیں، تو اپنے اس ارادے کی تکمیل کے لئے مجھے آلہ کار بناتے ہیں۔“ (۱۲)

اس سلسلے میں شاہ صاحب کا ایک اور بیان ہے۔

اللہ تعالیٰ کا عظیم تر انعام اس بندہ ضعیف پر یہ ہے کہ اس کو ”خلعتِ فاتحیہ“ بخشا گیا ہے

اور اس آخری دور کا افتتاح اس سے کرایا گیا ”اپنے انفرادی تشخص کے بارے میں مزید لکھتے

ہیں ”خدا تعالیٰ نے اس وقت میرے قلب میں میزان پیدا کر دی، جس کی وجہ سے میں ہر اس

اختلاف کا سبب پہچان لیتا ہوں جو امتِ محمدیہ میں واقع ہوا ہے اور اس کو بھی پہچان لیتا ہوں جو

خدا اور رسول کے نزدیک حق ہے اور خدا نے مجھے یہ قدرت دی ہے کہ امر حق کو دلائل عقلیہ و

نقلیہ سے اس طرح ثابت کروں کہ اس میں کسی قسم کا شبہ اور اشکال باقی نہ رہے۔“ (۱۳) شاہ

صاحب کے اور بھی اس قسم کے اقوال آپ کی کتب میں موجود ہیں، ان اقوال سے یہ اندازہ

بخوبی ہو ہی جاتا ہے کہ آپ غیر معمولی عبقری قسم کے ہمہ جہت و جامع انسان تھے۔

مولانا نسیم احمد امر وھویؒ کا لکھنا بجا ہے وہ لکھتے ہیں، ”شاہ صاحبؒ اپنے وقت کے مجدد،

حکیم الامت، امام علم و فن، مصلح امت اور ہمدرد انسان تھے۔“ (۱۴)

مقالہ نگار کا بھی یہی فیصلہ ہے کہ علمی دنیا میں ان کا ایک نمایاں مقام تھا، وہ بیک وقت عظیم

عالم دین، فقیہ و مجتہد، ماہر عمران و معاشرت و سیاسیات و رمز شناس معیشت تھے، وہ درویش باصفا،

مفسر و محدث، مفکر و متکلم و مدرس و معلم، مؤلف و مصنف، دریائے حکمت و معرفت کے غواص بھی

اور اسرار شریعت کے محرم خاص بھی تھے، آپ نے دین کی بے مثال تشریح کر کے اس میں نئی روح پھونکی اور یہ کہ آپ علمی دنیا میں ایک ممتاز اور منفرد مقام پر فائز تھے، آپ شاعر کے اس شعر کے بالکل صحیح مصداق تھے:

ولیس علی اللہ بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد (۱۵)

ترجمہ: ”اللہ رب العزت کے لئے کوئی مشکل نہیں کہ ایک ہی شخصیت میں پورا عالم سمودے۔“

قصہ کوتاہ:

اس تعارفی باب میں یہ جائزہ پیش کرنا ہے کہ شاہ صاحب سے متعلق ان فحول علماء کی آراء خوش فہمی پر مبنی ہیں یا یا مبنی بر حقیقت ہیں۔ شاہ صاحب کے دعاوی محض دعاوی ہیں یا واقعی وہ ان صفات کے حامل تھے؟ آپ کی ممتاز شخصیت کی تشکیل و تکوین میں کون سے عناصر کا عمل دخل ممکن تھا؟ عصر ولی اللہی (آئندہ باب) کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس معاشرتی و سیاسی شکست و ریخت معاشرتی تشنت فقہی انجمادی دور اور متصوفانہ رہبانیت کے شب و روز میں ایسی طباع اور متوازن انسان کی تخلیق محال ہو۔ حالات کے رد عمل میں قدرت نے آپ کی شکل میں عمل تجدد کی سنت کو دہرایا ہو۔ (۱۶) یہ جائزہ کہ آپ مجدد تو تھے ہی، مگر آپ کا کارِ تجدید کیا تھا؟ کس شعبہ میں آپ نے تجدید فرمائی؟ آپ کا خاندانی پس منظر کیا تھا؟ اور کن مشائخ سے آپ نے تربیت پائی اور آپ کے کھسلی ملکات، تکمیلی ملکات اور تصنیفی ملکات کیا تھے؟ ظاہر ہے ان تمام سوالات کا تحقیقی جائزہ لے کر ہی مقالہ کے اہداف کو حاصل کیا جاسکتا ہے، لہذا اس باب میں مذکورہ سوالات کا باضابطہ حل پیش کیا گیا ہے۔

یہاں یہ امر واضح ہو کہ شاہ صاحب کو انتقال ہوئے کافی عرصہ بیت چکا ہے، آج ان کے نظریات و افکار کے حوالہ سے تحقیق کی کیوں ضرورت پڑ گئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل آپ کے تصورات و افکار میں ہمہ گیری و جامعیت نمایاں ہے، مزید یہ کہ آج بھی ان کے فلسفے میں ”مستقبل بینی“ کا ایک ایسا عنصر نظر آیا ہے کہ صدیوں کے گزرنے کے بعد ان کے فکر پر کام کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ امر واقعہ یہ ہے، مشرق میں آج تک احیاء دین کے حوالہ

سے جتنی تحریکیں چل چکی ہیں یا آئندہ کسی تحریک کی کوئی شکل سامنے آئے گی، ان کے ڈانڈے شاہ صاحب اور ان کے خانوادوں کی پاپا کی ہوئی تحریکوں سے ملتے نظر آئیں گے، یوں شاہ صاحب کی تعلیمات ہر عہد کے لئے سمت نما کی حیثیت رکھتی ہیں۔

دوسرا یہ کہ دین اسلام جو اپنی روح کے اعتبار سے استحکام و لچک دونوں خوبیوں کا حامل ہے، اس کا حرکی پہلو جس عنوان کے تحت زیر بحث لایا جاتا ہے وہ ”اجتہاد“ ہے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتب میں اجتہاد کے مسائل پر بصیرت افروز انداز سے لکھا۔ لہذا آپ کی تعلیمات کی روشنی میں اجتہاد کے مسئلہ کو واضح کرنے کی جیسے ماضی میں ضرورت تھی، آج اس سے بڑھ کر ہے۔ شاہ صاحب کی ہمہ گیر تعلیمات پر بھرپور طریقے سے کام کرنے کی اس لئے بھی ضرورت پیش آئی کہ ان کے فلسفے میں پوری انسانیت کی عافیت ہے۔ ایک دن اہل علم اور امت کے تمام طبقات بالآخر اسی طرف متوجہ ہونگے، کیونکہ اس کے بغیر عقلی و ذہنی یا قلبی اطمینان کسی دوسری جگہ میسر نہیں۔ عقل، نقل، کشف، وجدان سے جو چیزیں پایہ ثبوت تک پہنچ چکی ہیں اور انسانی تجربات نے ان کی توثیق بھی کر دی ہے اور جن علوم کی روشنی نے انسان کے تمدنی اور روحانی دونوں پہلوؤں پر گہرے اثرات چھوڑے ہیں، وہ شعاع نور یقیناً امام ولی اللہ کے علوم سے پھوٹی ہیں اور جس طرح قرآن و سنت کی تشریح و تبیین آپ نے فرمائی ہے، وہ ایک روشن حقیقت ہے، اور ہر ذی شعور انسان اُس سے واقف ہے، اس طرح ان دوسرے علوم معاشرت و عمرانیات اور تصوفانہ تعلیمات کے جائزہ پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ لہذا مقاصد مقالہ میں شروع ہونے سے پہلے اس تمہیدی باب میں شاہ صاحب کی ممتاز شخصیت کی تکوین کے ممکنہ عوامل و عناصر اور آپ کی ذات سے متعلق واقفیت پانے کی غرض کو پانے کے لئے بحث کو درج ذیل فصول میں سمیٹا گیا ہے اور بھرپور تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

(۱) فصل اول شاہ ولی اللہ کے سوانحی حالات (مختصراً)

(۲) فصل دوم شاہ ولی اللہ کے تکمیلی ملکات (مجددانہ خدمات)

(۳) فصل سوم شاہ ولی اللہ کے تصنیفی ملکات، کار تجدید

(۴) خلاصہ بحث

فصل اول:

شاہ ولی اللہ کے سوانحی حالات

ولادت:

(امام شاہ ولی اللہ (۱۷) کی ولادت ۱۰ فروری ۱۷۰۳ء / ۴ شوال ۱۱۱۴ھ کو بروز بدھ بوقت طلوع آفتاب، پھلت نامی قصبہ ضلع مظفر نگر میں ہوئی۔ آپ کا سلسلہ نسب والد کی طرف سے حضرت عمر فاروقؓ تک اور والدہ کی طرف سے امام موسیٰ کاظمؑ تک جا پہنچتا ہے، یوں آپ نجیب الطرفین ہیں، آپ کے خاندان کے ایک بزرگ شخص مفتی شمس الدین نے اسلامی حکومت کے آغاز میں ہندوستان میں بمقام ”رہتک“ قیام کیا اور یہی سے ان کا سلسلہ جاری ہوا۔ شاہ صاحب نے جس وقت ولادت پائی، یہ زوال کا زمانہ تھا، آپ کی ولادت کے چار سال بعد علم دوست مغل بادشاہ اورنگ زیب نے ۱۷۰۷ء میں وفات پائی۔ (۱۸)

شاہ صاحب کا تعلیمی سلسلہ:

پانچ سال کی عمر میں شاہ صاحب کی تعلیم کا آغاز ہوا، معلمی کے فرائض والد ہی نے انجام دیئے، سات سال کی عمر میں آپ نے قرآن حکیم ختم کر لیا اور فارسی تعلیم کی ابتدا کی، دس سال کی عمر میں شرح جامی جیسی کتب شروع کیں پھر وسیع سطح پر معقولات و منقولات کے حصول کی طرف متوجہ ہوئے، بعد میں تفسیر، حدیث، فقہ، کلام، ادب و فلسفہ، منطق اور طب کے علاوہ معیشت اور عمرانیات جیسے علوم کے حصول کیلئے زندگی وقف کر دی (۱۹) تحصیل علم کے ان مراحل میں ان کے والد ماجد آپ کے مساعدا رہے، علوم میں ممتاز روش و رجحانات آپ کو ورثہ میں ملی تھیں۔ عمر کے چودھویں سال آپ کی شادی کر دی گئی، پندرہ سال کی عمر میں والد سے بیعت ہوئے اور صوفیاء کے اشغال، خاص طور پر نقشبندیہ طریقہ کی تصوف میں رسوخ حاصل کیا، والد ماجد نے ”خرقہ“ (چادر) عطا کیا۔ سترہ سال کی عمر میں شاہ صاحب کے والد ماجد انتقال کر گئے اور اسی سال مسند

تدریس پر فائز ہو گئے، اس کے بعد علوم ظاہری و باطنی میں تعمق (گہرائی) حاصل کرنے کے درپے ہوئے اور بارہ سال تک والد صاحب کے قائم کردہ ”مدرسہ رحیمیہ“ میں تدریسی مسند پر جلوہ افروز رہے۔ (۲۰) ۱۱۴۳ھ میں آپ حرمین شریفین تشریف لے گئے اور وہاں کے بڑے علماء سے اخذ کر کے ۱۱۴۵ھ میں اصلاح امت کا جذبہ لے کر وطن لوٹے۔ (۲۱) آپ نے حج سے واپسی پر قلمی جہاد کو اپنا وظیفہ بنا لیا اور متنوع علوم خصوصاً علوم القرآن والحديث اور تصوف میں آپ کے قلم نے خوب جولانی دکھائی، شاہ صاحب اپنی تربیت اور میلان طبع دونوں اعتبار سے عالم اور صوفی تھے۔ معتد بہ (کئی) تصنیفی سرمایہ (۲۲) چھوڑنے کے ساتھ عملاً اصلاح ملت کے حوالے سے اس وقت کی مقتدر قوتوں کے ساتھ مل کر آپ کی بصیرت افروز راہنمائی ہمیشہ یاد رکھی جائے گی۔ مسلمانوں کی ملی تشخص کی بقاء کے لئے بیرونی طاقتوں کو مدعو کرنا آپ کی امتیازی حیثیت کا بین ثبوت ہے۔ (۲۳) آپ نے ۲۹ محرم الحرام اگست ۱۷۶۲ء / ۱۷۶۱ھ کو ۶۱ سال کی عمر میں وفات پائی اور دہلی میں مہندیوں والے قبرستان میں والد ماجد کے قریب سپرد خاک کر دیئے گئے۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاٰجِعُوْنَ۔ شاہ صاحب کے خلفاء میں شاہ عبدالعزیز ۱۱۵۹ھ، شاہ رفیع الدین ۱۱۶۳ھ، شاہ عبدالقادر ۱۱۶۷ھ اور شاہ عبدالغنی ۱۱۶۵ھ نے منفرد کردار ادا کئے (۲۴) بعد کے ادوار میں یہ تحریک شاہ محمد اسحاق کے واسطے سے دارالعلوم دیوبند اور علی گڑھ یونیورسٹی کی صورت میں علمی لحاظ سے جاری رہی، جبکہ عملی لحاظ سے سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید کی تحریک جہاد و احیاء دین کی صورت میں ثمرات مرتب کرتی رہی، انہی تحریکات نے دو قومی نظریہ کی منظم عنوان سے تخلیق پاکستان کیلئے اساس فراہم کی اور مسلمان آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔

شاہ صاحب کی شخصی زندگی کا یہ ایک اجمالی خاکہ ہے۔ آپ کی منفرد و ممتاز شخصیت کی تشکیل میں کن عناصر کا عمل دخل رہا اور آپ نے اپنی انفرادیت و ممتاز حیثیت کا کیا ثبوت بہم پہنچایا؟ حتیٰ کہ دنیا انہیں ایک منفرد حیثیت سے جاننے لگی، آئندہ فصول میں شاہ صاحب کے خاندانی ماثر، آپ کے تحصیلی ملکات و تکمیلی ملکات مجددانہ اور تصنیفی ملکات کا مبسوط تحقیقی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندانی ماثر:

یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچا ہے کہ شخصیات کی تشکیل میں ماحول کو نمایاں دخل رہا ہے، ماحول غیر شعوری وراثتی راہ سے ہو یا شعوری و خارجی تربیت و تعلیم کا نتیجہ ہو ہر حال میں اس کی اہمیت مسلم رہی ہے۔ شاہ صاحب کے موروثی و تحصیل ملکات کیا تھے؟ یہاں یہ جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، شاہ ولی اللہ نے اپنی کتب میں جہاں علوم نبوت کے اخذ و حصول کے بارے میں اسناد کا التزام کیا ہے (۲۵) وہاں آپ نے خاندانی شجرہ نسب کو غیر معمولی اہتمام کے ساتھ اپنی کتب میں ثبت کیا ہے۔ آپ نے اپنے خاندانی ماثر کے موضوع پر ”الامداد فی ماثر الاجداد“ ”العطیة الصمدیة فی انفاس المحمدیہ“ اور ”انفاس العارفین“ جیسے رسائل تحریر کئے ہیں۔ شاہ صاحب اپنے شجرہ نسب کے بارے میں لکھتے ہیں:

فقیر ولی اللہ بن الشیخ عبد الرحیم بن الشہید وجیہ
الذین بن معظم بن منصور بن احمد بن محمود بن قوام
الذین عرف قاضی قاذن بن قاضی قاسم بن قاضی کبیر
عرف قاضی بدہ بن عبد الملک بن قطب الدین بن کمال
الذین بن شمس الدین مفتی بن شیر ملک بن عطا ملک
بن ابو الفتح ملک بن عمر حاکم ملک بن عادل ملک
بن فاروق بن جر جیس بن احمد بن محمد شہریار بن
عثمان بن ہامان بن ہمایوں بن قریش بن سلیمان بن عفان
بن عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب“ (۲۶)

خاندان شاہ ولی اللہ کے بزرگوں کا برصغیر میں ورود:

شجرہ نسب میں مذکور جر جیس، محمد شہریار، ہامان اور ہمایوں جیسے ناموں سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ حضرت عمر کی پانچویں یا چھٹی پشت کے بعد شاہ ولی اللہ کے خاندان نے عرب کو خیر باد کہہ کر عجم کو اپنا وطن بنا لیا، سب سے پہلے شاہ ولی اللہ کے خاندان کے جو بزرگ غیر منقسم ہندوستان

آئے، وہ مفتی شمس الدین تھے۔ انہوں نے ساتویں صدی ہجری کے اواخر یا آٹھویں صدی کے اوائل میں رہتک میں سکونت اختیار کی اور یہ وہ زمانہ تھا جب تاتاریوں کے حملے سے عالم اسلام کا مشرقی حصہ زیروزبر ہوا، خاندانوں کی عزتیں برباد، ان کے علمی اندوختے غارت اور ایران و ترکستان کے نامی گرامی شہر تاراج و بے چراغ ہو رہے تھے۔ عراق، ایران و ترکستان کے شریف و نجیب خاندان اور ذی علم و باکمال خانوادے کثرت سے (غالباً افغانستان سے ہوتے ہوئے خیبر کے راستے) ہندوستان آئے اور اپنی علمی فیوضات عام کرتے رہے۔ یہ ابوالحسن ندویؒ کی تحقیق ہے۔ (۲۷) خاندان ولی اللہ کے بزرگوں کا ورود برصغیر میں کب اور کیسے ہوا؟ اس کا دوسرا تحقیقی پہلو کچھ یوں ہے:



شیخ شمس الدین مفتی:

خاندان ولی اللہی کے اجداد میں کون بزرگ کس زمانے میں برصغیر آئے؟ اس کے متعلق کوئی واضح اطلاع دستیاب نہیں۔ حضرت شاہ صاحب کی ایک تحریر سے صرف یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے خاندان کے جد امجد شیخ شمس الدین مفتی رہتک میں خاندان فاروقی کے پہلے فرد تھے۔ (۲۸) مگر رہتک آنے سے پہلے شیخ شمس الدین یا ان کے آباؤ اجداد ہندوستان کے کسی اور علاقے میں مقیم تھے یا براہ راست اسی وقت افغانستان سے ہوتے ہوئے رہتک آئے تھے، کچھ معلوم نہیں۔ اگر اس خاندان کے ہندوستان آنے والے اولین بزرگ شیر ملک کے فرزند سالار حسام الدین اور شمس الدین مفتی ہو، تو ان کا عہد محمد غوری اور ایک کا زمانہ ہونا چاہیے یہ دونوں شخص ہندوستان آئے ہوں گے۔ یہاں پہنچ کر سالار حسام الدین نے بدایوں میں اقامت اختیار کی اور شمس الدین مفتی نے رہتک میں رخت سفر کھولا۔ اتفاق سے یہ دونوں حضرات اسم با مسمی تھے۔

حسام الدین حرب و ضرب کے ماہر اور سیف و سنان کے ادشناس ہوں گے، اس لئے سالار کے لقب سے نوازے گئے اور شیخ شمس الدین نے علم و فضل میں کمال حاصل کیا اور مفتی کے معزز لقب سے گردانے گئے۔ (۲۹) حسام الدین کے حوالے سے ایک اور واقعہ سے یہ اشارہ ملتا ہے۔

بدایون کے محلہ سوتھ میں ایک پرانی مسجد جو یہاں اسلامی عہد کے ابتدائی دور کی اہم یادگار ہے، کے سب سے پہلے بانی حسام الدین نامی بزرگ تھے، مولف ”کنز التاریخ“ نے یہ لکھا ہے۔

اس مسجد میں ایک کتبہ لگا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسجد بھی ایک معبد قدیم، شروع آمد اہل اسلام کی ہے اور مشہور ہے کہ حضرت نظام الدین نے اس مسجد میں بیٹھ کر زمانہ طالب علمی میں مطالعہ فرمایا ہے، کتبے سے معلوم ہوتا ہے کہ اول بانی مسجد حسام الدین تھے، بعد ازاں حضرت نظام الدین اولیاء نے تعمیر کرائی اور اس کے بعد مرتبہ سوم ۱۱۲۰ء/۵۱۳ھ محمد منیر نے اس کی تعمیر کی۔ (۳۰)

اگر اس مسجد کے بانی سالار حسام الدین بن شیر ملک ۱۱۲۰ء/۵۱۳ھ تھے، جو عین ممکن اور قرین قیاس ہے، تو اس سے شیر ملک کے بیٹوں کے ہندوستان آنے کا عہد متعین ہو جاتا ہے۔ اوپر گزر گیا ہے کہ یہ مسجد بدایون میں مسلمانوں کے بالکل ابتدائی دور کی یادگار ہے، بدایوان قطب الدین ایبک نے ۱۲۰۳ء/۵۹۹ھ میں فتح کیا۔ (۳۱) لیکن مسلمانوں کی ایک قابل ذکر آبادی اور ان کی مذہبی عمارتیں وہاں اس سے پہلے موجود تھیں۔ (۳۲) اگر یہ مسجد اسی ابتدائی زمانہ کی یادگار ہے تو ممکن ہے اس کی تاسیس چھٹی صدی ہجری کے نصف آخر میں کسی وقت ہوئی ہو اور اگر یہ مسجد ایبک کی فتوحات کے بعد تعمیر ہوئی تو اس کا زمانہ تعمیر ساتویں صدی ہجری کے ابتدائی سال ہیں۔ دونوں صورتوں میں اس کے بانی حسام الدین (اگر وہ شیر ملک کے بیٹے ہیں) یوں ان کے بھائی شیخ شمس الدین مفتی کا عہد متعین ہو جاتا ہے۔

ایک اور قرینے سے بھی تقریباً اس عہد کی تعیین ہوتی ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے: ”واول کسے کہ از نژاد قریش در آں بلدہ در آمد و بسبب وے شعائر اسلام ظہور نمودہ و طغیان کفر مٹشی شد وے (شمس الدین مفتی) بود۔“ (۳۳)

ترجمہ: اور سب سے پہلے بنو قریش میں سے جو شخص اس شہر (رہنک) میں آئے اور ان کی کوشش سے وہاں شعائر اسلام ظاہر ہوئے اور کفر کی

ظلمت کا فور ہوئی، وہ شیخ شمس الدین مفتی تھے۔

افسوس کہ اس عہد کی تاریخیں خصوصاً تاریخ رہتک شیخ شمس الدین مفتی کے تذکرہ سے متعلق بالکل خاموش ہیں۔ اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ اطلاع درست ہے تو شیخ شمس الدین مفتی شیخ قوام الدین ججیری (جو صدیقین مہم ورہتک کے جدِ امجد ہیں) سے پہلے رہتک تشریف لائے، اور قاضی قوام الدین ساتویں صدی میں رہتک نزول فرمائے تھے۔ (۳۴) گویا جب قاضی قوام الدین رہتک آئے تو اس وقت شیخ شمس الدین مفتی کی کوششوں سے رہتک گہوارہ اسلام بن چکا تھا، اور وہاں خود شمس الدین یا ان کے خلفاء اقامت پذیر تھے۔ خود شاہ صاحبؒ کی کئی عبارات تصدیق کرتی ہیں کہ شیخ شمس الدین کا عہد چھٹی صدی ہجری کا ہے، اس وقت تک اس نواح میں اسلامی حکومت کی علمداری قائم و مستحکم نہیں ہوئی تھی، کچھ وقت گزرنے کے بعد جب اسلامی حکومت استوار ہوئی، تو شیخ شمس الدین مفتی کے اعقاب و خلفاء اپنے جد و پدر کی علمی و دینی مناصب و خدمات کے صحیح وارث و امین قرار پائے اور معاصر حکمرانوں کی جانب سے منصب قضا کیلئے نامزد و متعین کئے گئے اور بقول حضرت شاہ ولی اللہ ان کے خاندان میں رہتک کی دینی امارت و قیادت اور عہدہ قضا کا تسلسل کئی نسلوں تک قائم رہا، یہ واقعات کا صحیح جائزہ ہے، مقالہ نگار اسی نتیجہ پر پہنچا ہے۔

شیخ شمس الدین مفتی کا مدفن:

اگرچہ شیخ شمس الدین مفتی کے تفصیلی حالات اور ان کا سن وفات معلوم نہیں، لیکن ”الاولاد فی ماثر الاجداد“ میں حضرت شاہ ولی اللہ کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ مفتی کا جنازہ ان کے خلوت کدے سے غائب ہو گیا تھا، جہاں ان کا جسدِ خاکی نماز جنازہ کے بعد ان کی حسبِ وصیت رکھ دیا گیا تھا، واقعہ کی صحیح حقیقی صورت کیا تھی اور جنازہ کس طرح غائب ہوا؟ اس کی تحقیق و تصدیق کا کوئی ذریعہ ہمدست نہیں، البتہ ایک قدیم یادداشت (۳۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ شمس الدین مفتی پرانی دہلی میں حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے مزار کے قریب جنگ میں دفن ہوئے اور ان کی قبر ”مزار جنازہ پراں“ کے نام سے مشہور و معروف ہے۔

شیخ شمس الدین کے انتقال کے بعد ان کی اولاد امجاد میں کمال الدین مفتی پھر ان کے

فرزند قطب الدین اور قطب الدین کی رحلت پر ان کے صاحبزادے عبدالمالک قضا و احتساب پر مامور رہے، ان حضرات نے اپنی اولاد کی شادیاں رہتک کے صدیقیوں اور سونی پت کے سیدوں میں کیں۔ شاہ ولی اللہ کے جد خاص شیخ محمود کا عقد سونی پت کے سادات میں ہوا۔ ان سے شیخ احمد تولد ہوئے جنہوں نے صغریٰ ہی میں رہتک کو خیر باد کہہ کر سونی پت میں سکونت اختیار کر لی۔ (۳۶)

شیخ عبدالغنی بن شیخ عبدالکیم کی دختر نیک اختر کی شادی ان سے ہوئی، کچھ عرصہ بعد وہ رہتک چلے آئے اور شہر سے باہر ایک بڑی حویلی تعمیر کر کے اپنے خازن کے سب افراد کو یہیں بلا لیا، شیخ منصور ان کے فرزند تھے، ان کا عقد شیخ عبداللہ بن شیخ عبدالغنی کا صاحبزادی سے کیا گیا تو شیخ معظم کی ولادت ہوئی، شیخ معظم کے تین فرزند ہوئے، جمال الدین، شیخ فیروز اور شیخ وجیہ الدین، مؤخر الذکر شاہ ولی اللہ کے حقیقی دادا ہیں۔

شیخ معظم

ویسے تو شاہ صاحب کے خاندان میں شجاعت و بہادری اور قضاء و افتاء دو خصلتیں ساتھ ساتھ چلی آرہی تھیں اور تقریباً ہر واسطہ میں ایسے واقعات ملتے ہیں، مگر شاہ صاحب کے حقیقی پردادا شیخ معظم اور دادا شیخ وجیہ الدین کے بہادری کے واقعات تو ایسے تھے، جسے ہر وقت شاہ صاحب کے والد ماجد بیان کرتے رہے ہیں، ان میں شیخ معظم کا وہ حیرت انگیز واقعہ بیان کرتے تھے، جس میں شیخ کے والد منصور نے راجہ کے ساتھ معرکہ آرائی کی، شیخ منصور نے اپنی فوج کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ایک حصہ کی قیادت تو وہ خود آپ کر رہے تھے، دوسرے کی قیادت شیخ معظم کے سپرد تھی، شیخ کی عمر اس وقت بارہ برس تھی، لیکن اس صغریٰ کے باوجود آپ نے بہادری کے وہ جوہر دکھائے کہ اپنی مثال آپ بنے، خصوصاً جب دشمن نے جنگی چال کے طور پر یہ مشہور کیا کہ شیخ منصور جام شہادت نوش کر گئے۔ اس وحشت ناک خبر کو سنتے ہی ابراہیمی غیرت و حمیت کا مصفیٰ خون بے اختیار جوش میں آیا اور فاروقی غیظ و غضب جوش مارنے لگا، دشمن پر آپ نے ایسے تابڑ توڑ وار کئے کہ ہزاروں قتل ہوئے اور صد ہا زخمی و گھائل تڑپتے رہے، حتیٰ کہ راجہ نے مجبور ہو کر آپ کے والد کی طرف لکھا کہ میں تمہارے جاننازلخت جگر کی شجاعت

سے بہت متاثر ہوا ہوں۔ جنگ بند کر دی جائے اور جو شرائط لکھ بھیجیں، میں انہیں تسلیم کر لوں گا، یوں آپ کے والد نے جو شرائط لکھ بھیجیں اگرچہ وہ راجہ کیلئے ناقابل قبول تھیں، مگر طوعاً و کرہاً (خوشی و مجبوری کی حالت میں) اس نے انہیں تسلیم کر لیا۔ کیونکہ اسے یقین تھا کہ جس لشکر میں شیخ معظم ایسا عظیم المرتبت بہادر سپہ سالار ہو، اسے شکست دینا ممکن نہیں۔ (۳۷)

شیخ وجیہ الدین شہید:

یہ شاہ صاحب کے حقیقی دادا تھے، حضرت شاہ صاحب نے ”انفاس العارفین“ میں ان کے حالات اپنے والد ماجد کی طرح تفصیل سے لکھے ہیں، شیخ تقویٰ و شجاعت دونوں کے حسین سنگم تھے، سفر و حضر اور چستی و کسل مندی، ہر حال میں پابند شرع رہے، ارکان اسلام، تلاوت، نماز، روزہ اور تقویٰ داری ان کا متاع عزیز رہا، اس زمانے میں لشکر والوں کا عام طریقہ یہ تھا کہ اگر کسی جنگ میں سامان رسد کم ہو جاتا اور کھانے پینے کی چیزیں مہیا نہ ہوتیں تو وہ گاؤں والوں کے مویشیوں کو زبردستی پکڑ کر ان سے اپنی غذا حاصل کر لیتے، مگر شیخ کا طریقہ بالکل برعکس تھا، وہ حرام سے کلیتہً مجتنب رہے، بھوک برداشت کرتے، اس حوالے سے کئی مرتبہ ان سے کرامات کا ظہور بھی ہوا، شاہ صاحب کے والد نے شیخ وجیہ الدین سے ان کی قوت قلبی، بلند ہمتی، مہم جوئی اور خطرہ پسندی کے متعدد واقعات بیان کئے ہیں، اس کے ساتھ ان کی ہمدردی و دلجوئی و غریب پروری کے واقعات بھی لکھے ہیں۔ دراصل شیخ شہید اور نگزیب کے عہد حکومت میں ۱۰۶۹ھ / ۱۶۵۹ء تا ۱۱۱۸ھ / ۱۷۰۷ء میں شاہ جہان آباد کسی وقت دہلی آ کر بس گئے تھے۔ حیات ولی میں رحیم بخش دہلوی کا بیان ہے کہ ۱۶۵۹ء / ۱۰۶۹ھ میں کچھوہ کے مقام پر اورنگ زیب اور شاہ شجاع کے درمیان جو معرکہ ہوا تھا، اس میں شیخ وجیہ الدین عالمگیر کی فوج میں شریک تھے، آپ نے اس وقت بہادری کی تاریخ رقم کی۔ فتح کے بعد بادشاہ نے چاہا کہ بطور انعام ان کے منصب میں اضافہ کریں مگر انہوں نے از روئے استغناء قبول نہیں کیا۔ شیخ صاحب نے مدت العمر فوجی خدمت کو اپنا مشغلہ بنائے رکھا، لیکن عمر کے آخری حصہ میں فن سپہ گری کو ترک کیا، ہوا یہ کہ ایک مرتبہ تہجد کی نماز میں سجدہ کی حالت میں غیبوت (ذات باری تعالیٰ کی فکر میں) کی کیفیت طاری ہوئی، شہید کے درجے اور ثواب کا حال معلوم ہوا، حق تعالیٰ سے شہادت کی تمنا کی اور اس الحاج و

زاری (آہ و فریاد) سے کام لیا کہ اس کی قبولیت کا انکشاف ہوا۔ اس انکشاف کے بعد دوبارہ گھوڑا خریدا اور سپاہیانہ زندگی اختیار کر لی، ایک مہم میں نوبزیا (صوبہ مالوہ بمقام ہنڈیا) کی سرانے میں کافر ڈاکوؤں کے ساتھ سخت مقابلہ پیش آیا، جس میں انہیں کئی زخم آئے، تقریباً بائیسویں زخم کی تاب نہ لا کر جام شہادت نوش کیا اور وہیں دفن کئے گئے، ان کے تین فرزند تھے۔ ۱۔ ابوالرضاء ۲۔ شاہ عبدالرحیم ۳۔ شیخ عبدالحکیم ثانی الذکر شاہ صاحب کے والد ماجد ہیں۔ اول الذکر شاہ صاحب کے چچا ہیں، کی ولادت ۱۰۵۴ھ میں ہوئی اور ان کا انتقال ۱۷ محرم ۱۱۰۱ھ/۲۱ اکتوبر ۱۶۹۰ء کو ہونا بتایا گیا ہے۔ ابتدائی کتب جہاں میرزا ہد ہروی سے پڑھیں، وہاں آپ نے اپنے بھائی ابوالرضاء اور چند اسباق خواجہ خرد (فرزند باقی باللہ) سے بھی پڑھے۔ ابوالرضاء کے ایک فرزند کا نام فخر عالم ملتا ہے۔ دوسرے فرزند رضا حسین نے لاہور میں وفات پائی اور ان کی اولاد نہ ہوئی، شاہ صاحب کے تیسرے بھائی عبدالحکیم لا ولد تھے، دونوں کی قبریں بقول امر و ہوی صاحب دہلی کے اس علاقے میں ہیں، جو نو محلہ کہلاتا ہے۔ (۳۸)

شاہ عبدالرحیم:

شیخ عبدالرحیم وہی بزرگ ہیں، جن کے لخت جگر شاہ ولی اللہ نے آفتاب جہاں تاب بن کر اپنے علم و فضل کی ضیا پاشیوں سے دنیا کو بقعہ نور بنا دیا، ان کا علمی پایہ بہت بلند ہے۔ آپ اپنے بھائی شیخ ابوالرضاء محمد ۱۱۰۱ھ کے شاگرد ہیں اور یہ دونوں حضرات ابن عربی کے فلسفے وحدۃ الوجود کے امام ہیں، یہ اس لئے کہ یہ دونوں خواجہ خردان کے خاص صحیحی ہیں (۳۹) اور خواجہ خرد اپنے والد خواجہ رضی الدین عرف باقی باللہ ۱۶۱۲ء/۱۰۲۱ھ کے پانچ شاگردوں یعنی شیخ احمد سرہندی ۱۶۲۵ء/۱۰۳۳ھ، شیخ اللہ داد دہلوی (ولادت نامعلوم) شیخ حسام الدین ۱۶۳۱ء/۱۰۴۰ھ شیخ رفیع الدین ۱۶۳۲ء/۱۰۵۲ھ اور شیخ تاج الدین سنبھلی ۱۶۳۱ء/۱۰۵۰ھ کے ہم صحبت ہیں۔ خواجہ باقی باللہ نظر یہ وحدت الوجود کے بہت بڑے امام تھے، ان کی امامت اشراقی طرز کی تھی، جبکہ وحدۃ الشہود کا اسکول امام ربانی نے مرتب کیا۔ بہر حال شاہ صاحب کی ذہنیت کی تشکیل میں دونوں مسالک کو دخل رہا، یہ خوبی شاہ صاحب کو والد ماجد کی تعلیم سے حاصل ہوئی۔ (۴۰) شاہ عبدالرحیم کے مریدین، ان کے تصوفانہ مسلک، تصانیف، شعر و شاعری کا

ذوق، فتاویٰ عالمگیری کی تدوینی کمیٹی کی ممبر شپ کی پوری تفصیل شاہ صاحب کی اپنی تصنیف ”انفاس العارفين“ کے علاوہ حکیم محمود احمد برکاتی اور حال ہی میں طبع ہونے والی ہندوستان کے عالم نسیم احمد فریدی کی کتاب ”تذکرہ عبدالرحیم“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہاں یہ بیان کرنا حسب حال ہے کہ موصوف نے شاہ صاحب کی تربیت کا کیا حق ادا کیا؟ والد ماجد نے شاہ صاحب کی ذہنی و جسمانی تربیت کس طرح کی؟ آپ کی ابتدائی پرورش سے پتہ چلتا ہے کہ ایک غیر معمولی مربی نے کیسے ہونہار بچے کی پرورش کی؟ شاہ صاحب خود لکھتے ہیں۔ اس فقیر بموافقت احباء و اقربا روزے بہ تفریح بوستانے رفت، چوں برآمد حضرت ایشاں فرمودند، فلانے درائیں شبانہ روز چہ حاصل کردی کہ باتو باقی ماند؟ (۴۱)

ترجمہ: یہ فقیر ایک روز اپنے دوستوں اور قریبی رشتہ داروں کے ساتھ ایک باغ میں چلے گئے جب واپس آئے تو والد ماجد نے پوچھا، اے فلاں آج دن رات میں آپ نے وہ کونسی چیز حاصل کی جو ہمیشہ تیرے ساتھ باقی رہے گی۔

”چہ حاصل کردی کہ باتو باقی ماند“ کا تیر سعادتمند فرزند کے دل میں ایسا گزیرا ہوا کہ عمر بھر نہ نکلا، خود شاہ صاحب لکھتے ہیں ”بجز دایں کلام فقیر از تفرج و تفریح بستان ہائے سردشد، باز مثل ایں داعیہ بوجود نیامد“ (بس والد ماجد کے اس کلام سے فقیر کا باغوں کے سیر و تفریح کا جذبہ ٹھنڈا پڑ گیا، پھر کبھی بھی اس قسم کا داعیہ پیدا نہیں ہوا) اس طرح شاہ صاحب کے والد نے سعادت مند فرزند کی تربیت کا حق ادا کیا۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ والد ماجد مجھے حکمت عملی، آداب مجلس اور تہذیب و دانش مندی کی باتیں بہت سکھاتے تھے۔ یہ نصح ایجابی و سلبی دونوں نوعیتوں کی ہوتی تھیں۔ اکثر یہ شعر سناتے اور اپنا پیغام دیتے۔

آسائش دو گیتی تفسیر ایں دو حرف است

بادوستاں تطف، بادشمنان مدارا (۴۲)

”دونوں دنیا کے آسائش دو حرف کی تفسیر ہے کہ دوستوں کے ساتھ

مہربانی ہو اور دشمنوں کے ساتھ رواداری“

فرماتے کہ جو لوگ مرتبہ میں کم ہوں ان سے ہمیشہ سلام میں سبقت کرنا اور ان سے ہمیشہ خوش اخلاقی سے پیش آنا اور ان کی خیریت پوچھنا۔ کبھی یہ فرماتے تھے کہ بعض لوگ کسی خاص پوشاک یا عادت کے پابند ہو جاتے ہیں، کوئی تکیہ کلام مقرر کر لیتے ہیں، بعض غذاؤں کو وہ عملاً ترک کر دیتے ہیں، فرمایا ان سب امور سے پرہیز کرنا چاہیے، وہ کہتے کہ اپنی کسی خواہش کی تکمیل میں صرف لذت جوئی مقصود نہ ہو بلکہ اس میں کسی ضرورت و حاجت کی تکمیل، کسی فضیلت کا حصول یا ادائے سنت نبویؐ مطلوب ہونی چاہئے، چال ڈھال میں اعتدال ہی کو وظیفہ بنانا چاہئے۔ شاہ صاحبؒ کے والد ماجد شجاعت، فراست، خوش انتظامی اور غیرت کے اوصاف عالیہ سے متصف تھے، عقلِ معاش بھی عقلِ معاد کی طرح کامل و وافر رکھتے تھے۔ ہر معاملہ میں اعتدال ان کا طرہ امتیاز تھا، دنیاوی معاملات کو حکمتِ عملی کے تحت انجام دیتے تھے، یقیناً کہا جاسکتا ہے کہ شاہ ولی اللہ کی سیرت و اخلاق میں انہیں چیزوں کا پرتو تھا۔ (۴۳)

شاہ صاحبؒ کی عمر چودہ سال کی تھی کہ والد صاحب نے ظاہری و باطنی علوم کی تکمیل کے نتیجہ میں ”خرقہ“ (چادر) عطا کیا۔ شاہ صاحبؒ سترہ سال کے تھے کہ حضرت شاہ عبدالرحیمؒ رحلت فرما گئے، آپ نے مرض الموت میں بیعت و ارشاد کی اجازت دی اور بار بار فرمایا کہ ”یٰ ذہ کئی دئی“ (اس کا ہاتھ میرے ہاتھ کی طرح ہے) والد ماجد کی وفات کے ساتھ ہی آپ ان کے قائم کردہ مدرسہ رحیمیہ کے صدر نشین نامزد ہوئے اور تقریباً بارہ سال تک دینیات اور معقولات کی کتابوں میں مصروف رہ کر تشنگانِ علوم کو سیراب کرتے رہے، آپ نے نصابِ تعلیم میں قرآن و حدیث کا بڑا حصہ شامل کر کے تعلیم قرآن کا نیا اسلوب وضع کیا، شاہ صاحبؒ بلند پایہ مصنف تھے، ایک طرف خواجہ باقی باللہ کے صاحبزادے خواجہ خرد کے فیض یافتہ رہے، دوسری طرف شیخ محی الدین بن عربیؒ کے بڑے معتقد اور مداح تھے۔ لہذا شاہ عبدالرحیمؒ ذہنی اعتبار سے وجودی و شہودی فلسفوں کے سنگم تھے۔ فقہی مسلک میں حنفیت کی طرف رجحان تھا، مگر تشدد نہیں تھے، شاعری کا ذوق بھی رکھتے تھے، یوں والد ماجد کی حکمت پر تربیت نے شاہ صاحب کو کندن بنایا اور یہ اکثر رویوں میں باپ کے عکس تھے۔ شاہ صاحب کی تربیت میں اوپر مذکورہ حضرات کا تذکرہ ہو چکا ہے، جن میں آپ کے والد ماجد کو اساسی اہمیت حاصل ہے یہی

اس بحث کا خلاصہ ہے۔

شاہ صاحبؒ کے تحصیلی و تکمیلی ملکات:

شاہ صاحب کی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

اول: تحصیلی ملکات کا دور:

شاہ صاحب کا عربی زبان سیکھنا، منطقی اصطلاحات کا استعمال، سوسائٹی کے رائج الوقت قانون یعنی فقہ کے متون و شروح کا پڑھنا اس قانون کے عقلی نظام یعنی اصول فقہ کا سمجھنا اور متکلمین کے مختلف مکاتب فکر اور ان کے تقابلی مطالعہ سے شناسا ہونا، اس کے بعد کائنات پر اپنی صاف ذہنیت سے غور کرنا، بقول سندھیؒ یہ سب علوم و فنون تحصیلی ملکات کے ذمے میں آتے ہیں۔ شاہ صاحب نے سترہ سال کی عمر میں درس نظامی کی تکمیل فرمائی، یوں یہ زمانہ بنیادی متداول (رائج شدہ) علوم و فنون کی تحصیل میں بیت گیا، جس میں شاہ صاحب کے والد ماجد کا نمایاں عمل دخل رہا، مقالہ نگار کی رائے میں آپ کے تحصیلی ملکات ہی تکمیلی ملکات، جس میں تصنیفی ملکات بھی شامل ہیں، کا پیش خیمہ ثابت ہوئے۔

دوم: تکمیلی ملکات کا دور:

تکمیلی ملکات سے کیا مراد ہے؟ بقول سندھیؒ اس سے مراد (۴۴) صاف عقلیت سے تمام معلومات کو مرتب کر لینا تا کہ اس میں کسی قسم کا تضاد و تزام (باہمی تقابل و ٹکراؤ) باقی نہ رہے، وہی قوتوں سے برشار ہونا تا کہ تمام اختلافات کی اصلاح کے لئے جو تدابیر الہیہ کام کر رہی ہیں، وہ بھی محسوس ہونے لگ جائیں اور عقلی فیصلوں کی تائید قوت وہی سے ہونے لگ جائے، ان صلاحیتوں سے مالا مال ہو کر قرآن حکیم کے حقائق پر عقلی و وحشی ہر دو قوتوں سے غور کرنا اور اس کے تاریخی انقلابات کو مرتب طور پر سوچنا، سامنے لانا اور واضح کرنا پھر اس علم کی ایک تعلیم گاہ بنا کر راسخین فی العلم تیار کرنا جو اپنے زمانے اور آئندہ آنے والے دور میں قرآنی تعلیمات ملل و ادیان کے مقابلے میں قائم کریں اور اس کی تغلیب کریں، ان تمام امور پر ”تکمیلی ملکات“ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہ صاحب کا مدرسہ رحیمیہ کی صدر نشینی، حجاز کا سفر،

تصنیف و تالیف کے تمام واقعات کو شاہ صاحب کے تکمیلی ملکات کا نام دیا جاسکتا ہے۔

سوم: تصنیفی ملکات:

سندھی صاحب کے بیان کردہ تکمیلی ملکات کا مطلب یہی ہے کہ علوم کا خالصتاً ذہن میں مرتسم ہونے کے بعد شاہ صاحب کی انتقادی نظر سے جوئی جہتیں باقی گئیں، وہ تمام تکمیلی ملکات قرار پائیں، تکمیلی ملکات کا مطلب علوم کا خالصتاً ذہن میں مرتسم ہونا ہے، علوم کا کتب میں قید تحریر میں لانا تصنیفی ملکات ہیں، تصنیفی ملکات کو ایک لحاظ سے دوام ہوتا ہے اس طرح راسخین فی العلم کی شکل میں مردم سازی کا جو سلسلہ جاری رہا وہ بھی تکمیلی ملکات کی ایک نوع قرار پائی۔ تحصیل ملکات میں شاہ صاحب نے نہ صرف عربی زبان سیکھی بلکہ اس میں انہوں نے مہارت تامہ حاصل کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ فارسی زبان کا اس زمانے میں کم شہرہ نہ تھا، ایک لحاظ سے یہ ایک سرکاری زبان تھی۔ آپ نے اس میں بھی مہارت حاصل کر لی۔

شاہ صاحب نے متداول (راج) زبانوں کے قواعد سیکھنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ لکھا ہے کہ جب آپ کی عمر دس سال تھی تو آپ نے کافیہ کی شرح لکھی۔ خود شاہ صاحب کا بیان ہے کہ مجھ ضعیف پر اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا احسان ہے کہ میں نے چند مرتبہ مدرسے میں والد بزرگوار کی خدمت میں قرآن عظیم کو معانی اور شان نزول کو سمجھتے ہوئے پڑھا۔ (۴۵)

شاہ صاحب کا پڑھا ہوا نصابِ تعلیم:

حفظ قرآن کریم کے بعد شاہ صاحب نے کافیہ ختم کیا اور شرح ملا جامی کے بعد مطالعہ کی استعداد پیدا ہو گئی۔ چودھویں سال تفسیر بیضاوی کا ایک حصہ ختم کر چکے تھے۔ پندرہویں سال والد ماجد سے مشکوٰۃ کا درس لیا، ہدایہ کے اہم ابواب والد سے پڑھے۔ آپ نے درس نظامی کی جن جن کتب کو پڑھا، تفسیر میں بیضاوی اور مدارک کے بعض حصص، حدیث میں اصح البخاری (مکمل)، شمائل نبوی للترمذی اور مشکوٰۃ، فقہ میں شرح وقایہ اور ہدایہ کامل، اصول فقہ میں حسامی، توضیح تلویح (منتخب حصہ) منطق میں شرح شمس، شرح مطالع، علم کلام و عقائد میں شرح عقائد (کامل) خیالی کا منتخب حصہ، حکمت و فلسفہ میں شرح مواقف، ہدایۃ الحکمتہ، تصوف میں غوارف

المعارف، رسائل نقشبندیہ، علم معانی و بلاغت میں مطول اور مختصر المعانی جیسی کتب شامل ہیں۔ شاہ صاحب نے علم طب اور علم ہندسہ و حساب کی کتب کو بھی پڑھا۔

سید ابوالحسن علی ندویؒ کی تحقیق کے مطابق شاہ صاحب کی پڑھی ہوئی کتب میں بعض وہ کتابیں نظر نہیں آتیں، جو اس وقت داخل نصاب تھیں، ممکن ہے کہ بارہویں صدی ہجری میں بعض وہ کتابیں حلقہ ہائے درس سے کالعدم قرار دی گئی ہوں، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ شاہ عبدالرحیم نے مدرسہ رحیمیہ کے لئے جو نصاب وضع کیا تھا، وہ اس وقت کے مروجہ نصاب تعلیم سے کافی مختلف تھا، حتیٰ کہ نصاب میں قرآن و حدیث کی کتب برائے نام رہ گئی تھیں، جو کتب نصاب میں اس وقت شامل تھیں اور شاہ صاحب نے ان کا نام نہیں لیا۔ وہ ندویؒ کے نزدیک نحو میں مصباح، لب الالباب (مصنفہ قاضی ناصر الدین بیضاوی) ارشاد (مصنفہ قاضی شہاب الدین) تھی، ان کتب کی بجائے صرف کافیہ اور شرح جامی پڑھائی جاتی تھی۔ اصول فقہ میں منار اور اس کے شرح اصول بزدوی پڑھائی جاتی تھی، اس موضوع پر حسامی اور توضیح کا کچھ حصہ پڑھایا جاتا تھا، جبکہ تفسیر میں کشاف کو بالکل کالعدم قرار دی گئی۔ (۴۶) اس بات کی ایک توجیہ یہ ممکن ہے کہ نصاب میں شامل یہ کتب شاہ صاحب کو بالقصد نہیں پڑھائی گئیں، شاید خاص فن سے متعلق اہم تر کتب پڑھانے کا التزام کیا گیا اور جب آپ کی استعداد اس فن میں پیدا ہوئی تو اس جیسی کتب کے مغلفات (مشکلات) حل کرنے میں انہیں کوئی مشکل پیش نہ آتی۔

مدرسہ رحیمیہ کی صدر نشینی:

شاہ صاحب کی عمر جب سترہ سال کو پہنچی، تو ان کے والد محترم بیمار ہوئے، حالت مرض میں انہوں نے بیعت و ارشاد کی اجازت دی اور ۱۷۱۹ء / ۱۱۳۱ھ میں اپنی مسند درس اپنے لائق فرزند کیلئے خالی کر دی، اس طرح اپنے والد کے انتقال کے ساتھ ہی باقاعدہ آپ مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے۔ آپ کا درس مرجع خاص و عام بنا رہا، دہلی کے علاوہ دور دراز علاقوں سے طلباء آپ کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کرنے لگے، اس دوران آپ کو علوم میں تعمق (گہرائی) اور رسوخ حاصل ہوا، مذہب میں غور و فکر کے مواقع ہاتھ آئے، کائنات میں غور و فکر کے نتیجے میں طبعیات اور ماوراء الطبعیات امور میں خاص ملکہ پیدا ہوا، اجتہادات کے نئے زاویے ان کی فکر میں

انگڑائیاں لینے لگے۔ اس وقت کی مغلیہ حکومت کی اقتدار کی جڑیں کمزور ہو کر اُکھڑی جا رہی تھیں، غیر اسلامی طریقوں کو اپنانے، عیش و عشرت کی شمعیں روشن رکھنے اور قومی و ملی وجود کے احساس سے بیگانہ رہنے کے باعث حاکم و محکوم دونوں طبقہ کے لوگ حد درجہ کمزور، کھوکھلے اور آرام طلب ہو گئے تھے۔ شاہ صاحب اس وقت مسلمانوں کی خستہ حالی کو دیکھ کر کلفت اٹھاتے تھے، نیز کبھی باطنی احساسات سے مضطرب ہو جاتے، تو شاعری میں عدم رسوخ کے باوجود بے ساختہ ان کی زبان یا قلم کی شورا نگیزیاں ان اشعار کی صورت اختیار کرتی تھیں۔

کسآن نجوماً او مضت فی الغیاب

عیون الافاعی او رؤس العقارب (۴۷)

ترجمہ: ستارے جو گھپ اندھیروں میں چمک رہے ہیں وہ گویا اژدھوں کی چمک دار آنکھیں ہیں یا بچھوؤں کے سر ہیں جن کے دیکھنے سے خوف و دہشت طاری ہو جاتی ہے۔

شاہ صاحب نے ایسے حالات میں اصلاح احوال امت کے لئے رجوع الی فہم القرآن اور عمل بالحدیث ہی کے نسخے کو آزمایا اور اسی پر سختی سے کار بند رہے۔ تعلیم القرآن والحدیث کی جس تحریک کی تخم ریزی شاہ صاحب کے والد نے مدرسہ رحیمیہ کی شکل میں کی تھی، شاہ صاحب کی انتھک کوششوں سے اس کا پودا اُگا اور سرسبز و شاداب ہو کر لہلہانے لگا اور اس کی معطر ہواؤں کا احساس پورے برصغیر میں ہونے لگا۔ (۴۸)

شاہ صاحب کی منفرد شخصیت کی تشکیل جو دراصل ایک خانوادہ کی فکری تشکیل تھی، اس میں بڑا کردار شاہ صاحب کے والد ماجد کا ہے، جس کا تجدید کیلئے عبقری شخصیت کی تیاری طے ہوئی تھی، ان کے تمام ظاہری و باطنی اسباب شاہ عبدالرحیم کی کمال تربیت کی شکل میں مہیا کئے گئے، فاروقی نسب کی معنوی خوبیوں سے لے کر ظاہری علوم و معارف جو شیخ رفیع الدین بن قطب العالم بن شیخ عبدالعزیز شکر بار سے چلے آ رہے تھے، بطور توریث شاہ صاحب کے حصہ میں آئے۔ (۴۹)

حضرت شاہ عبدالرحیم تعلیم و تدریس اور ارشاد و تلقین میں ایک خاص نظریہ و اسلوب رکھتے

تھے، یہ امر اہل نظر علماء کے نزدیک محقق ہے کہ شاہ عبدالرحیم وہ مردم ساز شخصیت ہے، جس نے شاہ ولی اللہ کے قلب و دماغ میں اس تحقیق و تجدید کی تخم ریزی کی، جس کے وہ بعد میں چل کر داعی بنے، بقول سندھی شاہ ولی اللہ کی فکری تربیت اور ان کی علمی اساس میں ہم ان کے والد شاہ عبدالرحیم کو اصل مانتے ہیں۔ فلسفہ ولی اللہی جس کی بنیاد فہم قرآن کے متن کی تعیم، وحدۃ الوجود کی صحیح اور صاف تشریح، علوم اسلامیہ میں حکمت نظریہ کی بجائے حکمت عملی، تطابق اضداد جیسے اصولوں پر ہے۔ شاہ صاحب ان صلاحیتوں میں اپنے والد ماجد کے صحیح پرتو تھے۔

شاہ صاحب کے افکار میں حکمت عملی کی جو گہری چھاپ ہے حتیٰ کہ وہ اپنی جامع کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں عبادات کے چار ابتدائی ارکان کے بعد حکمت عملی ہی کو زیر بحث لاتے ہیں، اور ان کی تعلیمات میں یہی حکمت عملی امتیازی وصف کے طور پر نمایاں ہو کر نظر آنے لگتی ہے۔ یہ وصف شاہ صاحب کو ان کے والد ماجد کی طرف سے ملا ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد ماجد سے درس نظامی کی تحصیل کے ساتھ حقائق کائنات یعنی حقیقت الوجود اور اس کے تنزلات کا پورا فلسفہ والد ماجد سے وراثت اور درسا پایا، جو بعد میں یہی فلسفہ وجودی و شہودی کی مخصوص شکل میں پیش کرنے کی سعادت اسی ہندی عالم کی قسمت میں وقوع پذیر ہوا اور اپنی انفرادیت کا ثبوت فراہم کیا۔ یوں شاہ صاحب کی شخصیت دو متضاد فلسفوں کا منبع تھی، شاہ صاحب نے درس نظامی کا بیشتر حصہ والد ماجد سے پڑھا، وہ القول الجلیل میں لکھتے ہیں:

”واما العلوم الظاہرۃ من التفسیر والحديث والفقہ

والعقائد و التاريخ و الصرف و الکلام و الاصول و المنطق

فقد تعلمنا من سیدی و والدی رضی اللہ عنہ“۔ (۴۹)

الغرض شاہ صاحب کی شخصی تشکیل، تعلیم و تربیت اور منفردانہ فکر کی تکوین میں ان کے والد

صاحب کو اساسی اہمیت حاصل ہے۔

وفات:

شاہ عبدالرحیم ۴ جنوری ۱۷۱۹ء/۱۲ صفر ۱۱۳۱ھ، بدھ کے روز نماز فجر کے بعد وفات پا گئے۔

اَنَا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ آپ کی عمر ۷۷ سال تھی، انتقال کے وقت شاہ ولی اللہ کی عمر ۱۷

سال تھی۔ آپ کا فقہی مسلک حنفی تھا، مگر ضرورت کے وقت دوسرے مسلک پر بھی عمل کر لیتے تھے۔ مسلک طریقت میں نقشبندیت غالب تھی، والد ماجد کے بعد شاہ صاحب کی تعلیمی تربیت میں جس شخصیت کو سب سے زیادہ عمل دخل رہا ہے، وہ ان کے عربی النسل استاد ابو طاہر مدنی ہیں، معلوم یہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے لئے حج صرف زیارتِ حرمین شریفین تک محدود نہ رہا، بلکہ یہ ان کے لئے حقیقی تبدیلیوں، عربی زبان دانی، ذہنی وسعتوں اور علمی ترقیات کا بہت بڑا ذریعہ ثابت ہوا۔ حج کن علمی ثمرات کا ذریعہ بنا؟ حرمین شریفین میں آپ کے اساتذہ کون تھے؟ اس کی تفصیل کچھ یوں ہے:

سفر حج:

سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سفر حج جس کے مضمرات کو قرآن حکیم سورۃ الحج ۲۲: ۲۸ ”لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ“ قرار دیتا ہے، آیا یہ سفر شاہ صاحب کی علمی، فکری، دعوتی اور تجدیدی زندگی میں تاریخی واقعہ کی حیثیت سے منافع بہم پہنچا سکا؟ آیا حرمین شریفین کی اقامت جو سو سال پر محیط تھی، شاہ صاحب کی ذہنی و علمی ملکات کے ارتقاء میں معاون ثابت ہوئی؟ کیا حج ان کی کتابِ زندگی کا نیا باب اور حیاتِ نو کے طور پر کارگر ثابت ہوا؟ مرکزِ علم میں رہ کر آپ نے کن پایہ کے شیوخ سے فیض حاصل کیا؟ کیا شاہ صاحب ہندوستان کے گھٹن سے پُر ماحول سے کنارہ کش ہو کر آزاد علمی و روحانی فضاؤں میں صاف ذہنیت اور مکاشفات سے ملاً اعلیٰ کی قوتوں سے امداد لینے میں کامیاب ہوئے؟ یہ وہ تمام سوالات ہیں جو حل طلب ہیں۔

امر واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب مضطرب و مشوش خیالات کے ساتھ عرب تشریف لے گئے، اس سفر سعید سے نہ صرف ان کے خیالات میں زبردست نظم واقع ہو گئی بلکہ وہ وہاں سے منصوبہ بندی کر کے ایک واضح سوچ کے ساتھ نقیب بن کروطن لوٹے اور مصروفِ عمل ہوئے۔ حرم شریف میں شاہ صاحب نے جن اہل علم سے اخذ فیض کیا ان میں شیخ ابو طاہر مدنی ایک ایسا نام ہے، جن کے تذکرہ کئے بغیر شاہ صاحب کی زندگی کے یہ سعید لمحات بھی بے لطف محسوس ہونے لگتے ہیں۔

ابوطاہر مدنی کون تھے؟

شیخ ابوطاہر مدنی کی ولادت ۱۶۷۱ء / ۱۰۸۱ھ اور وفات ۱۷۳۳ء / ۱۱۴۵ھ کو ہوئی۔ مشائخ حرین میں شاہ صاحب نے سب سے زیادہ جس شخصیت سے استفادہ کیا، وہ شیخ ابوطاہر ہی ہیں۔ شاہ صاحب نے ان سے یہ کتب پڑھیں۔ (۱) صحیح البخاری، کامل (۲) مسند دارمی، کامل (۳) صحیح المسلم (۴) ترمذی (۵) ابوداؤد (۶) ابن ماجہ (۷) مؤطا امام مالک (۸) مؤطا امام احمد (۹) الرسالة للشافعی (۱۰) الجامع الکبیر (۱۱) الادب المفرد للبخاری (۱۲) الحدیث المسلسل بالاولیۃ، ان کی سماعت کی۔

جس طرح شاہ صاحب شیخ ابوطاہر سے بہت متاثر تھے، اس طرح ابوطاہر بھی شاہ صاحب کی صلاحیتوں سے کم متاثر نہ تھے۔ شیخ ابوطاہر نے شاہ صاحب کو جو سند دی ہے اس میں وہ لکھتے ہیں۔ ”فانہ طلب منی امرأ هو احق ان یقتبس من مشکوتہ“ سندھی صاحب کا لکھنا ہے کہ شاہ صاحب تکمیلی ملکات کے سلسلے میں حرم شریف تشریف لے گئے، اپنے قیام کے دوران سب سے بڑے استاد جس سے ان کو معنوی مناسبت پیدا ہوئی شیخ ابوطاہر تھے۔ شیخ ابوطاہر نے اپنے والد ماجد شیخ ابراہیم کردی متوفی ۱۶۹۰ء / ۱۱۰۱ھ سے پڑھا تھا۔ سندھی کا لکھنا ہے کہ چونکہ شاہ صاحب کے والد ماجد شیخ عبدالرحیم اور ابراہیم کردی دونوں جلال الدین دوانی کے سلسلہ تلمذ میں رہ چکے تھے۔ لہذا دونوں شاگرد استاد میں ذہنی موافقت و قربت پائی جاتی تھی۔ شاہ صاحب کو شافعییت سے قربت کا باعث کردی سے نسبت خاص قرار دی جاسکتی ہے۔ شیخ ابوطاہر ہی کے واسطے سے شاہ صاحب کو تصوف کے تمام سلاسل کی اجازت ملی۔ شاہ صاحب نے صحاح ستہ کی اکثر کتب حجاز کے اساتذہ سے پڑھیں یا دوبارہ عرض کی۔ شیخ ابراہیم فلسفہ وحدۃ الوجود کے امام تھے۔ شیخ ابراہیم کی تاثیر شیخ ابوطاہر کے ہر قول و فعل میں نمایاں نظر آتی تھی۔ یوں شاہ صاحب والد ماجد اور چچا کی طرف سے شہودی اور ابوطاہر کی طرف سے وجودی فلسفے کے سنگم ثابت ہوئے (۵۱)

شاہ صاحب ”متنوع وجودی فلسفوں کو ایک فکر پر متحد و استوار کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے اپنی کتاب مکتوب مدنی میں اس مسئلہ کی تنقیح کی اور دونوں فلسفوں کا انضمام کیا، اس ذہنیت کی

تشکیل میں شاہ صاحب کے استاد ابوطاہر کا عمل دخل نمایاں ہے۔
 شیخ ابوطاہر کے والد شیخ ابراہیم کردی کے متعلق لکھا ہے کہ آپ ابن تیمیہ کی مدافعت کرتے تھے۔ ”جلاء العینین فی محاكمة الاحمدین“ میں سید نعمان آلوسی بغدادی لکھتے ہیں۔

”وكان سلفى العقيدة ذاباً عن شيخ الاسلام ابن تيمية
 وكذا يذب عما وقع فى كلمات الصوفية مما ظاهرة
 الحلول او الاتحاد او العينية“ (۵۲)

ترجمہ: وہ سلفی العقیدہ تھے، شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی طرف سے مدافعت کرتے تھے، اس طرح صوفیاء کے ان الفاظ کی تاویل کرتے تھے، جن سے ظاہری طور پر حلول و اتحاد یا عینیت کا اظہار ہوتا تھا۔ شاہ صاحب جب حجاز سے واپس ہوئے تو ابھی ڈیڑھ ماہ گزرنے نہ پایا تھا کہ انہیں کردی کی وفات کی خبر ملی اور انہیں قلق ہوا اور ان کے صاحبزادے کے نام آپ نے تعزیتی خط لکھا، جو شاہ صاحب کے مکتوبات میں محفوظ ہے۔ (۵۳)

شاہ صاحب کے والد ماجد اور ابوطاہر الکردی کے علاوہ دیگر اساتذہ:

شاہ صاحب تکمیلی ملکات کے لئے حجاز تشریف لے گئے، جن اساتذہ سے آپ نے اخذ علم کیا ان میں نمایاں اساتذہ درج ذیل ہیں:

۱- شیخ محمد افضل السیالکوٹی ثم الدہلوی: م ۱۷۳۴ھ / ۱۷۴۶ھ شاہ صاحب کو ان سے مشکوٰۃ اور صحاح ستہ کی اجازت حاصل ہوئی۔ (۵۴)

ب- حاجی محمد فاضل سندھی: م ۱۷۳۳ھ / ۱۷۴۵ھ: یہ علم قراءت میں شاہ صاحب کے شیخ ہیں۔ شاہ صاحب فتح الرحمن کے مقدمہ میں رقمطراز ہیں:

”قال العبد الضعيف ولى الله بن عبدالرحيم عفى عنه قراءه
 القرآن كله من اوله الى آخره برواية حفص عن العاصم على
 الصالح الثقة حاجي محمد فاضل السندهي.“ (۵۵)

ج- شیخ تاج الدین قلعی: شاہ صاحب اپنی کتاب ”انسان العین فی مشانخ

الحرمین“ میں تحریر کرتے ہیں، ”میں نے تاج قلعی سے کتب صحاح ستہ کے اطراف، مسند داری، امام محمد کی کتاب الآثار کا کچھ حصہ اور مؤطا امام محمد کی سماعت کی، شیخ نے ان سب کتابوں کی اہل مجلس کو اجازت دی اور میں (شاہ صاحب) بھی اس میں شریک تھا اور شاہ صاحب نے حدیث مسلسل بالاولیۃ بھی ان سے سنی۔ (۵۶)

د- شیخ عبدالرحمن النخلی: ”شاہ صاحب خود لکھتے ہیں:

”اما النخلی فلہ رسالۃ (بغیۃ الطالبین لیبیان المشائخ المحققین المعتمدین) جمع فیہا اسانیدہ، اجازنی لہا ابو طاهر عنہ و ناولنیہا الشیخ عبدالرحمن النخلی بن الشیخ احمد المذکور و اجازنی لہا عن ابیہ“

ح- شیخ سالم بن اللہ: شاہ صاحب کا بیان ہے

”و اما البصری فالف ولده الشیخ سالم رسالۃ اجازنی بہا و بجمیع ما یقع روایتہ عن السید عمر عن جدہ الشیخ عبد المذکور (۵۷)

شاہ صاحب کے ان تمام اساتذہ سے متعلق بحث کو سمیٹتے ہوئے خود شاہ صاحب نے ایک فیصلہ کن جملہ ارشاد فرمایا۔ وہ لکھتے ہیں کہ میری سند کا اتصال حرین کے چھ مشائخ سے ہوتا ہے۔ وہ چھ مشائخ کون ہیں؟ اس بارے میں شاہ صاحب کا بیان ہے۔

(۱) شمس الدین محمد بن علاء الباہلی (۲) شیخ عیسیٰ الجعفری المغربی (۳) محمد بن محمد سلیمان المغربی (۴) شیخ ابراہیم الکردی، (۵) شیخ الحسن الحجی (۶) شیخ احمد النخلی۔

شاہ صاحب کی عربی دانی:

روز اول سے اظہار مافی الضمیر کے لئے تقریر و تحریر دونوں کی اہمیت مسلم رہی ہے۔ البتہ تقریر ایک عارضی تحریک کا باعث بنتی ہے۔ جبکہ تحریر کے نقوش ہر عہد کی نفسیات میں ہیجان کا ذریعہ ہوتے ہیں، شاہ صاحب کے عہد میں فارسی زبان قومی حیثیت اختیار کر چکی تھی جبکہ عربی اجنبی زبان کے طور پر سمجھی جاتی تھی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اپنی کتب میں جس

عربی دانی کا ثبوت بہم پہنچایا، ایسی عربی مہارت انہوں نے کہاں سے پائی؟ آپ کی عربی دانی کو دیکھ کر خود عرب ادیب و رطہ حیرت میں پڑ گئے۔ شاہ ولی اللہ کی ”حجۃ اللہ البالغہ“ جس طرز و اسلوب ادب عربی کی نمائندگی کرتی ہے، وہ اپنی مثال آپ ہے اور وہ علمی مضامین و مقاصد کی ادائیگی کیلئے موزوں ترین نمونہ ہے۔ شاہ صاحب کو عربی ادب پر غیر معمولی قدرت حاصل تھی، آپ کی تحریر میں وہ روانگی ہے کہ محسوس ہوتا ہے کہ الفاظ ان کے لئے مسخر کیئے گئے ہیں اور الفاظ و معنی یکے بعد دیگرے خود بخود منظم و مربوط چلے آتے ہیں، جو اپنے اندر اتنا سمندر معانی لیئے ہوئے ہیں، آپ نے الہامی فلسفہ اور سماجی علوم و مباحث کو کھول کھول کر بیان کیا اور ان میں کامیاب طبع آزمائی کی، حجۃ اللہ البالغہ کی عربی نثر نگاری مقدمہ ابن خلدون کو بھی مات دے گئی ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کی عربی قادر الکلامی کے اسباب کیا تھے؟ آپ نے کلاسیکل عربی و نثر و شعر کا ملکہ کہاں سے پایا؟ آپ کے پڑھے ہوئے نصاب میں بھی کوئی ایسی امتیازی کتاب نظر نہیں آتی، اس ضمن میں مقالہ نگار جس نتیجہ پر پہنچا ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے جس خاندان میں آنکھیں کھولیں، وہ خاندان ادب اور ثقافت کے میدان میں ایک امتیازی مقام رکھتا تھا، والد ماجد کی عربی دانی کے لئے یہ دلیل کافی ہے کہ وہ فتاویٰ عالمگیریہ کی تدوینی کمیٹی کے باقاعدہ ممبر رہے، مزید یہ کہ شاہ صاحب نے بطور خاص عربی ادب اور نثر و نظم کی ان قدیم معیاری کتابوں کا مطالعہ کیا ہوگا، جو سلاست و بلاغت کا نمونہ تھیں، اور جو عجمی اثرات سے بالکل محفوظ تھیں، حجاز کے قیام نے عربی زبان دانی کے لئے زبردست مواقع بہم پہنچائے۔

صاحب الیانع الجنی نے بالکل ٹھیک تجزیہ کیا کہ عربوں کے بادیہ نشینوں کے اختلاط سے شاہ صاحب نے بہت کچھ پایا، وہ لکھتے ہیں: ”وقد اقام بالبحجاز عامین و زاحم العرب و سمع من اهل البادیه و ہم یومئذ احسن حالاً منهم (۵۹) ترجمہ: شاہ صاحب دو سال تک حجاز میں اقامت گزیر رہیں، عربوں کے ساتھ انہوں نے میل جول رکھا، اور عرب بادیہ نشینوں سے اس نے کلام سنا، اور وہ ان دنوں عربیوں میں اچھے تھے۔ یہ ایک امر واقع ہے کہ شاہ صاحب کی جملہ کتب آپ کی عربی و فارسی دانی کی بین ثبوت ہیں اور آپ نے

عربی شاعری میں بھی حسن ذوق کا ثبوت دیا۔ شاہ صاحب کو شروع سے عربی زبان و ادب سے شغف رہا ہے اس کے تحفظ و ارتقاء کا ہمیشہ دوسروں کو احساس دلاتے رہے ہیں اپنے وصیت نامے میں تحریر فرماتے ہیں، ”ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ ہم پر دیسی لوگ ہیں، ہمارے آباء و اجداد نے ہندوستان ہجرت کی اور نسب اور زبان کی عربیت ہمارے لئے دو بڑی فخر کی باتیں ہیں، یہی ہم کو افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب کرتی ہیں۔ ہمیں بطور شکر عجمی رسومات سے بچنا چاہئے“ (۶۰)

اسی سچ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں ”ہم میں خوش قسمت وہ ہے جسے عربی زبان میں درک حاصل ہو، صرف، نحو اور ادب میں دلچسپی رکھتا ہو اور قرآن و حدیث سے واقفیت رکھتا ہو، ہمیں حریم شریفین میں بھی حاضری دیتے رہنا چاہیے۔“

نتائج:

بحث کے اس حصہ کے نتائج درج ذیل ہیں:-

- ۱- شاہ ولی اللہ اعلیٰ نسب سادات سے تعلق رکھتے تھے، وہ نجیب الطرفین تھے۔
- ۲- شاہ ولی اللہ کے خاندان نے چھٹی صدی ہجری میں عرب کو خیر باد کہہ کر خیبر کے راستے غیر منقسم ہندوستان میں داخل ہوئے اور رھتک (بدایون) میں اقامت گزریں ہوئے۔
- ۳- شاہ ولی اللہ کی تربیت (اور ان کے تحصیلی، تکمیلی اور تصنیفی ملکات پر دان چڑھانے) میں ان کے والد شاہ عبدالرحیم اور عربی النسل استاد شیخ ابوطاہر مدنی کو اساسی اہمیت حاصل ہے۔
- ۴- شاہ صاحب کی عربی دانی عرب کے بادیہ نشینوں کے اختلاط کا نتیجہ تھی۔

شاہ ولی اللہ کے تکمیلی ملکات

(مجددانہ کارنامے)

شاہ صاحبؒ کے تجدیدی کارناموں میں وسعت پائی جاتی ہے آپ کے کارناموں میں سے ہر ایک کارنامہ بذاتِ خود ایک تجدیدی کارنامہ ہے۔ جن شعبوں میں آپ نے تجدیدی کارناموں کو سرانجام دیا، اس کی فہرست طویل ہے، تاہم درج ذیل بڑے شعبے اس باب میں نمایاں ہیں۔

- ☆ اصلاح عقائد و رجوع الی القرآن العظیم
 - ☆ اشاعت السنۃ و تطبیق الفقہ و الحدیث
 - ☆ معاش و عمرانیات کے حوالے سے شاہ صاحب کی فکری جولانی
 - ☆ تصوف کی صحیح حقیقت (بصورت احسان و واضح کرنا) اور اس کی انسانی زندگی میں واقعی ضرورت کا احساس زندہ کرنا۔
 - ☆ شریعت کی عقلی توجیہ، اسرار احکام و شرع کی حکمت۔
 - ☆ خلافت کے منصب کی تشریح اور احیاء دین
 - ☆ سیاسی انتشار اور حکومتِ مغلیہ کے دور احتضار میں فیصلہ کن کردار
 - ☆ طبقات امت میں احساس احتساب و دعوت انقلاب
 - ☆ راسخین فی العلم اور مردانِ کار کی تربیت و عزمِ جہاد (۶۱)
- اوپر مذکورہ چند اہم تجدیدی کارناموں کا جائزہ پیش کرنا مناسب حال ہے۔

(رجوع الی القرآن):

شاہ صاحب نے دیکھا کہ امت کو ایسے امراض نے آگھیرا ہے، جن کی وجہ سے اس کا

وجود پارہ پارہ ہو رہا ہے، اس کا اولین سبب قرآن سے دوری اور بے اعتنائی ہے۔ قرآنی تعلیمات صرف خواص کے بعض مخصوص حلقوں تک سمٹ کر رہ گئی ہیں، عوام عربی سے نابلد ہیں اور خواص کو اس کی فکر نہیں کہ وہ قرآن پر پڑے ہوئے پردے کو ہٹا کر اس کی تعلیمات کو لوگوں کے سامنے لائیں، جس کی بنیاد پر اسے کتاب ہدایت کا نام دے کر نازل کیا گیا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب نے قرآن مجید کا فارسی زبان میں ”فتح الرحمن“ کے نام سے ترجمہ کیا، جو تجدید و اصلاح کے باب میں شاہ صاحب کے اس عملی خاکے کا عنوان معلوم ہوتا ہے جو وہ حجاز کی سرزمین سے اپنے ذہن میں بٹھا کر لائے تھے۔ شاہ صاحب کا یہ کام کتنا وقیع اور جمود شکن تھا، اس کا اندازہ اس واقعہ سے کیا جاسکتا ہے کہ شاہ صاحب کے اس اقدام پر علماء اور عوام الناس کے بعض حلقے نہ صرف یہ کہ مشتعل ہوئے بلکہ مسجد فتح پوری میں آپ کا گھیراؤ کر کے ان کی جان لینے پر اتر آئے۔

شاہ صاحب نے تعلیم فہم قرآن کی ایک تحریک چلائی، اس ضمن میں آپ نے قرآن کے اعجاز کو اسلوب ادب اور نظم قرآن سے نکال کر اس کے معانی اور مطالب تک وسعت دی اور قرآن کی جامعیت کی نئی تعبیر متعارف کرائی۔ آپ نے مسلم سوسائٹی میں قرآنی تعلیمات کو عام کرنے کیلئے نہ صرف ترجمہ پر ہی اکتفا کیا بلکہ اس ضمن میں قرآن کے بنیادی اصول اور اس کے معانی کی تہہ تک پہنچنے کیلئے ”الترجمہ القرآن الکریم“، ”تاویل الاحادیث“ اور ”الفوز الکبیر فی اصول التفسیر“ جیسی شاہکار کتب قلمبند کیں، شاہ صاحب کے ترجمہ فارسی کے بعد فہم قرآن کے معمہ کو حل کرنے کیلئے شاہ عبدالقادر اور شاہ رفیع الدین نے اپنے اپنے عہد کی مناسبت سے قرآن کے تراجم کئے۔ یوں اس خانوادے کو قرآن کے معنوی اور ظاہری، دونوں لحاظ سے عام کرنے کا فخر حاصل ہے۔ عبدالماجد دریابادی کا لکھنا بجا ہے کہ ”ہندوستان میں قرآن فہمی کا چرچا جو کچھ آج نظر آتا ہے اور یہ اردو، انگریزی اور دوسری زبانوں میں جو میسوں ترجمے شائع ہو چکے ہیں، ان کا اجر عظیم شاہ صاحب کے حساب میں لکھا جائے گا کہ یہ سارے چراغ اسی چراغ سے روشن ہوئے۔“ (۶۲)

عقیدت سے ہٹ کر ایک بے لاگ تنقید کا تقاضہ یہ ہے کہ شاہ صاحب اور ان کے

صاحبزادوں نے شدت سے اس ضرورت کا احساس کرتے ہوئے قرآن کریم پر پڑے پردوں کو ہٹانے کے لئے اس کے معانی عام کرنے کا اصولی فیصلہ کیا، لہذا شاہ صاحب نے اپنے عہد کے اعتبار سے فارسی زبان میں ترجمہ کیا جبکہ ان کے صاحبزادے نے قرآن کے مطالب کو اردو قالب میں پیش کیا یہ ایک تجدیدی کام تھا، آج مختلف رائج زبانوں مثلاً انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، اطالوی اور وقت کے ساتھ وجود پذیر ہونے والی زبانوں میں قرآنی تعلیمات پیش کرنے کا جواز فراہم کرتا ہے، کیا امت مسلمہ تعمیم قرآن کے اس عظیم ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوگئی؟ یہ ایک لمحہ فکریہ ہے۔

مقالہ نگار کی اس حوالے سے رائے ہے کہ تعمیم و فہم قرآن کے مقصد حاصل کرنے کے لئے ہر اس جائز ذرائع کو کام میں لایا جاسکتا ہے، جس سے یہ مقصد پورا ہوتا ہو، ابلاغ کے جدید ذرائع کا استعمال اس میں سرفہرست ہے۔

حدیث و فقہ کے حوالے سے تجدیدی کام:

قرآنی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے علاوہ حدیث و فقہ بھی شاہ صاحب کی خصوصی توجہ کا مرکز بنے۔ شاہ صاحب علوم دینیہ میں حدیث کے مقام اور اس کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

ان عمدة العلوم اليقينية و مبنى الفنون الدينية و اساسها
هو علم الحديث الذى يذكر فيه ما صدر من افضل
المرسلين صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير
فهى مصابيح الدجى و معالم الهدى و بمنزلة البدر المنير
من انقاد لها و وعى فقد رشد و اهتدى. (۶۳)

ترجمہ: علوم یقینیہ میں قابل اعتماد اور ان کا سردار اور فنون دینیہ کا پایہ اور اس کی بنیاد علم حدیث ہی ہے، جس میں افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، آپ کے کئے ہوئے کام اور تائیدات بیان کی جاتی ہے، پس احادیث شریف تاریکی میں روشن چراغ، ہدایت کی واضح علامات اور تمام علوم میں بمنزل چودھویں چاند کے ہیں، جس نے ان کا اتباع کیا اور انہیں

محفوظ کیا اس نے رشد و ہدایت کی راہ پائی اور وہ بے حساب بھلائی سے سرفراز کیا گیا۔
 حدیث سے متعلق برصغیر میں جو سرد مہری اور بے توجہی پائی جاتی تھی، اس کی تفصیل طویل
 بھی ہے اور افسوسناک بھی۔ علوم آلیہ صرف و نحو اور یونانی علوم کے جس فلسفے نے اسلامی علوم میں
 نقب لگا کر امت کے ایک بڑے حلقے کو پراگندہ ذہن کر دیا تھا اور جس کے خلاف پہلے امام غزالیؒ
 کو اور بعد میں علامہ ابن تیمیہ کو زبردست جدوجہد کرنی پڑی تھی، شاہ صاحبؒ کے عہد میں اسی
 بے روح اور غیر اسلامی فلسفے کو حلقہ ہائے علم و درس میں تاج وری حاصل تھی۔ علماء کی کثرت اسی
 پر سرد ہنتی اور اسی میں استغراق کو معراج علم و کمال تصور کرتی تھی۔

شاہ صاحبؒ اسی پست فکری اور زیوں حالی پر خود بھی ماتم کناں ہیں، وہ
 ”التفہیمات الالہیہ“ میں علماء کو متنبہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اقول لطلبہ العلم ایہا السفہاء المسمون انفسکم بالعلماء
 أشغلتکم بعلوم الیونانیین و بالصرف و النحو و المعانی و
 ظننتم ان هذا هو العلم. انما العلم آية محكمة من کتاب اللہ
 ان تتعلموها بتفسیر غریبها و سبب نزولها و تاویل معضلها
 اوسنة قائمة من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تحفظوا
 کیف صلی النبی و کیف توضحاً و کیف کان یجاہد و کیف
 کان یذهب لحاجة و کیف یصوم و کیف یحج و کیف کان
 کلامہ و حفظہ للسانہ و کیف کان اخلاقہ؟ (۶۴)

ترجمہ: میں (شاہ ولی اللہ) طالب علموں کو کہتا ہوں اے کم عقلو تم اپنے
 آپ کو علماء کے مقتدر کے ناموں سے یاد کرتے ہو، کیا تم یونانی علوم،
 صرف، نحو، علم معانی میں مصروف نہیں ہوتے؟ تم نے یقین کر لیا ہے کہ
 بس علم یہی ہے حالانکہ علم یا کتاب اللہ کی محکم آیات اس طرح تعلیم کا نام
 ہے کہ اس کے نامانوس الفاظ کے معانی، آیات کے سبب نزول اور پیچیدہ
 آیات قرآنی کی تاویل سے روشناس کرائے یا یہ اس صحیح سنت کے معلوم

کرنے کا نام ہے، جو رسولؐ سے ثابت شدہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیسے نماز ادا کرتے تھے؟ آپ کیسے وضو فرماتے؟ آپ کیسے جہاد کرتے اور قضاء حاجت فرماتے؟ اس طرح یہ معلوم کرنا کہ آپ کیسے روزہ، حج اور کیسے کلام فرماتے؟

لہذا شاہ صاحب نے ترویج حدیث کے حوالے سے عملی کوشش کی، آپ نے اس ضمن میں مؤطا امام مالک کی شرح ”مصفی“ اور ”مسوی“ کے نام سے لکھی، نیز ”شرح تراجم ابواب صحیح البخاری“، الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامین صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہ کتابیں تصنیف کیں۔ علوم شریعت کی ترویج و اشاعت اور تنقیح و تہذیب کے متعلق شاہ صاحب کا ایک بڑا تجدیدی کارنامہ وہ ہے جس کا تعلق فقہ اسلامی سے ہے، فقہ سے متعلق شاہ صاحب کا نقطہ نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک فقہی مسلک سے اس طرح وابستگی کہ حق کو اسی میں محصور سمجھ کر دوسرے تمام فقہی مکاتب سے آنکھیں بند کر لیں صحیح نہیں۔ شاہ صاحب بنیادی طور پر حنفی مسلک سے وابستہ تھے، تاہم وہ خود ایک مجتہد تھے، لہذا خود ان کا ایک مسلک میں مقلد ہونا ان کی شان کے موافق نہیں، البتہ عامی افراد کو کسی مسلکی مذہب کی پیروی کو باعث رحمت خیال کرتے تھے، تاہم وہ چاہتے تھے کہ فقہ عراقی و حجازی کو ہم آہنگ کیا جائے، جس سے یہ فائدہ ہوگا کہ ایک طرف مسائل کے حل میں توسع اور کشادگی کی راہیں نکلیں گی جو اس حیثیت سے ناگزیر ہیں کہ چونکہ زمانہ ہر لمحہ تغیر پذیر اور ارتقاء کے دوش پر سوار ہے، کسی ایک متعین فقہ اور اس کے اصولوں کی بہر صورت پیروی میں اس کی رعایت ممکن نہیں ہوگی، دوسری طرف امت کو مسلکی مخالفت اور تعصب و تنگ نظری کی اس انتہائی مشکل سے بچانا ممکن ہوگا جس کی بدترین پر تشدد مظاہر وہ شب و روز اپنی نگاہوں سے دیکھ رہے تھے۔ اس کے پیش نظر ایک طرف انہوں نے اجتہاد کی اہمیت پر زور دیا، دوسری طرف حدیث و فقہ کے مابین توفیق و تطبیق کی کوشش کی۔ لہذا شاہ صاحب کے تجدیدی کارناموں میں ان کے ترویج فقہ الحدیث کے اس کارنامے کو اہم مقام حاصل ہے۔

تصوف کی صحیح حقیقت آشکارا کرنے کے حوالے سے شاہ صاحب کا تجدیدی کارنامہ:

(شاہ صاحب کا زمانہ بڑی ہی مشکلات سے پُر تھا، ان کے عہد میں تصوف کا رنگ غالب

تھا، اب اس میں مکمل طور پر اشغال رکھنا یا مکمل طور پر بری ہونا شاہ صاحب کے اصلاحی و تجدیدی کاموں میں نخل ہو سکتا تھا، چنانچہ انہوں نے فلسفہ آمیز اور خرافات و اوہام سے آلودہ تصوف کی نفی کی ہے اور اس تصوف سے وابستگی پر زور دیا ہے، جو شریعت کے عین تابع ہو۔ تصوف کے حوالے سے شاہ صاحب کے بعض افکار میں اجسبیت ہے اور اس حوالے سے بعض شیطیات کو دیکھ کر یقین نہیں آتا کہ یہ چیزیں آپ سے سرزد ہوئی۔ اس میں ذات وحدۃ الوجود کا مسئلہ معرکہ الآراء سمجھا جاتا تھا، آپ نے اس مسئلے کی تنقیح کی، اس باب میں آپ نے توحید کے کئی مراتب متعین کئے۔ توحید محبت، توحید افعال، توحید صفات، توحید ذات پھر یادداشت پھر دوام۔ بہر حال تصوف کے پیرائے میں توحید کو کئی کئی خانوں میں بانٹ کر دراصل اللہ تعالیٰ سے اپنا تعلق پختہ بنانا ہے، یوں شاہ صاحب نے تصوف کو خالص شکل کی صورت میں امت کے سامنے پیش کیا اور توحید خالص کی اساس پر طریقت کی ایسی تنقیح کی کہ اس سے بہتر تنقیح ممکن نہیں، تفصیل شاہ ولی اللہ کے تصوفانہ افکار میں آئے گی۔

شاہ صاحب نے تصوف کے میدان میں پیش آمدہ مسائل مثلاً بیعت صرف خلافت کے لئے ہے یا دوسرے مقاصد کے لئے بھی ہو سکتی ہے۔ شریعت اور طریقت کا باہمی رشتہ کیا ہے؟ شاہ صاحب نے تصوف سے متعلق شریعت و طریقت میں ہم آہنگی، شیخ کی ضرورت و اہمیت، بیعت کی حقیقت، شیخ کامل کی شرائط، ان کی صحبت سے حاصل ہونے والے ثمرات پر تفصیلی بحث کے بعد انسان کی نفسی اصلاح کے لئے ان کے مجوزہ نصاب سلوک تجویز کیا ہے، ان مسائل میں اس وقت یقیناً بڑے اختلافات تھے، مگر ان سب مسلوں میں بڑا مسئلہ وجود کا تھا۔ ایک گروہ وحدۃ الوجود کا معتقد تھا جو یہ کہتا تھا کہ وجود صرف ایک ہی وجود ہے اور وہ ذات باری تعالیٰ ہے، اس نے کائنات کو مرتبہ وہم میں خلق کیا یعنی اس کا وجود صرف غور ہے، وجود نہیں ہے جیسے برف جو پگھل کر صرف پانی رہ جاتا ہے۔ اس مسلک کے سب سے ممتاز مبلغ حضرت شاہ اکبر محمد بن عربیؒ ۱۱۶۵ء/۵۶۰ھ تا ۱۲۳۱ء/۶۳۸ھ گزرے ہیں (دوسرا طبقہ وحدۃ الشہود کا تھا، اس نظریہ کے مبلغ شیخ احمد سرہندی، مجدد الف ثانی کو سمجھا جاتا ہے۔)

یہ مسئلہ اس وقت معرکہ الآراء بنا ہوا تھا اور صوفیاء کے سلاسل میں تصادم تک شکل اختیار کر

چکا تھا۔ شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں تطبیق کی مخلصانہ کوشش کی، شاہ صاحب نے آفندی اسماعیل بن عبداللہ ربوی ثم المدنی کے نام طویل مکتوب لکھا جو مکتوب مدنی کے نام سے شائع ہوا، اس موضوع پر ایک منفرد اور ممتاز کاوش ہے۔ تصوف کے میدان میں تصوف کے دوسرے مسائل میں اصلاح کے علاوہ یہ بھی شاہ صاحب کا مجددانہ کارنامہ ہے۔

مورخین نے شاہ صاحب کے تجدیدی کارناموں کو دو بڑے عنوانات کے تحت تقسیم کئے ہیں، ایک حصے کا عنوان تنقید و تنقیح اور دوسرے حصے کا نام تعمیر رکھا ہے، حضرات نے دونوں پر الگ الگ انداز سے بحث کی ہے۔ بعض مورخین کے بقول شاہ صاحب نے پوری تاریخ پر تنقیدی نگاہ ڈالی، وہ برصغیر میں پہلے مفکر ہیں جن کی نظر تاریخ اسلام اور تاریخ مسلمین کے اصولی فرق اور باریک امتیاز تک پہنچی، اس ضمن میں شاہ صاحب کی کتاب ”ازالة الخلفاء عن خلافة الخلفاء“ بطور شاہد پیش کی جاسکتی ہے، موصوف اس کتاب میں ایک ایک دور کی خصوصیت اور ایک ایک زمانے کے فن کو بیان کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ان پیشین گوئیوں کو بھی نقل کرتے ہیں جن میں ان حالات کی طرف صریح اشارات پائے جاتے ہیں۔ شاہ صاحب نے تمام خرابیوں کی کھوج لگا کر معلوم کرنے کی کوشش کی کہ معاشرے میں بنیادی خرابیاں کونسی ہیں اور آخر وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہوئے بیمار معاشرے کی دکھتی رگ پر ہاتھ رکھتے ہیں اور تمام خرابیوں کا اصل الاصول دو چیزوں کو قرار دیتے ہیں ایک اقتدار سیاسی کا خلافت سے پادشاہی کی طرف منتقل ہونا اور دوسرے روح اجتہاد کا مردہ ہو جانا اور تقلید جامد کا دماغوں پر مسلط ہو جانا۔ (۶۵) شاہ صاحب نے دونوں بیماریوں کے حل کے بارے میں باضابطہ سعی کی اور خلافت باطنہ اور خلافت ظاہرہ کی احیاء کے عنوان سے یہ کام بجالایا۔

خلافت باطنہ دراصل معاشرے کے افراد کی اصلاح ہے، فرد ہی معاشرے کی اکائی ہے، افراد کی ذہنی و نفسیاتی اصلاح سے بہتر معاشرے کی تشکیل ممکن ہے، لہذا شاہ صاحب نے احیاء خلافت کے عظیم مقصد کو حاصل کرنے سے پہلے افراد سازی پر توجہ دی، مثالی معاشرے کے افراد کن اخلاقی اقدار سے مزین ہو، معاشرے کے افراد کا اخلاقی معیار کیا ہو؟ یہ ظاہر ہے تصوف کا موضوع ہے، شاہ صاحب نے اس میدان میں بھی ایک مستقل نظام متعارف کیا، لہذا یہ بھی

حضرت شاہ صاحبؒ کے تجدیدی کام کا ایک رخ ہے۔ تفصیل متعلقہ باب میں آئے گی۔ اپنے علمی ذخیرے میں آپ نے جن علوم پر ارتکاز کیا ہے، ان کا اجمالی خاکہ تو پیش کیا گیا ہے، تاہم مختلف علمی میدانوں میں آپ کے قلم نے جو جولانی دکھائی ہے، اس سے بھی آپ کی مجددانہ شان واضح ہو جاتی ہے

خلاصہ بحث:

شاہ صاحب کے تجدیدی رخ کے متعدد پہلو ہیں، وہ برصغیر پاک و ہند میں قرآنی تعلیمات کے بند دروازے کھولنے والے بھی ہیں اور حدیث و سنت کی اشاعت اور اس کی تعلیم و تدریس عام کرنے والے بھی، مختلف مکاتب فقہ میں شاہراہ اعتدال تلاش کرنے والے بھی ہیں اور آپ تصوف و روحانیت کی باطل شکل کو آشکارا کر کے ”احسان“ کی اسلامی شکل کو دنیا کے سامنے رکھنے والے بھی ہیں اور اجتماعیات و اقتصادیات کی شریعت کی روشنی میں گرہ کشائی کرنے والے بھی، علم اسرار شریعت کے بانی بھی ہیں اور فلسفہ تشریح کے نکتہ داں بھی، غرض یہ کہ وہ تمام صفات و خصوصیات شاہ صاحبؒ کی ذات میں جمع ہو گئیں تھیں جو کسی عہد کے نقیب و مجدد میں ہوا کرتی ہیں۔ اس تمہیدی باب کی آئندہ فصل میں شاہ صاحب کے تصنیفی ملکات کا جائزہ کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کے تصنیفی ملکات

شاہ صاحب کے تکمیلی ملکات کی نوع میں سے ایک خاص نوع تصنیفی ملکات بھی ہیں، اس میدان میں شاہ صاحب کا وقیع کام ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا، سفرِ حرمین شریفین، جہاں شاہ صاحب کی ذہنی وسعتوں کا باعث بنا اور اپنے خاص فقہی اور تصوفانہ مسلک کی تشکیل میں محرک بنا، ملکی اصلاح احوال کا جذبہ بھی خاص رنگ اختیار کر گیا، وہاں اس سے ان پر تصنیفی ضرورت و اہمیت کا راز بھی منکشف ہوا۔ حج کے بعد آپ کے معمولات میں تبدیلی واقع ہوئی، خود کو آپ نے اور ادو وظائف، تعلیم و تدریس، علوم و معارف گوئی اور تصنیف و تعلیم جیسے مہتمم بالشان امور تک ہی محدود رکھا۔ شاہ عبدالعزیز آپ کی ادائیگی حج کے بعد کے معمولات کو یوں بیان کرتے ہیں:

”شاہ صاحب (والد ماجد) نے ہرن کے لئے اشخاص تیار کر لئے تھے، ہرن کے شعبے کو اس کے متعلقہ افراد کے سپرد کیا، خود کو معارف گوئی، معارف نویسی اور درس حدیث میں مصروف رکھتے، تصنیف میں اس قدر منہمک رہتے کہ اشراق کے بعد دوپہر تک بیٹھتے تو اس اثناء میں نہ پہلو بدلتے نہ کھجالتے اور نہ ہی لعاب دہن پھینکتے، جن مسائل میں کوئی مشکل پیش آتی تو مکاشفہ کی طرف متوجہ ہو جاتے اور اس کا حل منجانب اللہ الہام ہوتا۔“ (۶۶)

شاہ صاحب کی تصانیف کی تعداد:

شاہ صاحب کی تصنیفات کی صحیح تعداد کیا ہے؟ اور ان کی کتب کا موضوع کیا تھا؟ اس ضمن میں آراء مختلف ہیں، بقول حافظ ابراہیم سیالکوٹی آپ کی جملہ تصانیف کی تعداد دو سو سے زیادہ

تھی (۶۷) اظہار یہ رائے مبالغہ پر مبنی معلوم ہوتی ہے یا یہ کہا جائے گا کہ حافظ صاحب نے شاہ صاحب کی کتب کے بڑے ابواب کو بھی مستقل کتب شمار کئے ہیں۔ مولانا رحیم بخش نے شاہ صاحب کی کتب کی تعداد چوالیس گنوائی ہے اور یہ لکھا ہے کہ شاہ صاحب کی اور بھی تصانیف ہیں جو قدیم کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ (۶۸) مولانا منظور احمد نعمانی اور ندوی صاحب نے شاہ صاحب کی کتب کے بارے میں عرق ریزی (محنت) سے کام لیا ہے اور ان کی کتب کی تعداد چھیالیس لکھی ہے۔ ان حضرات کا لکھنا ہے کہ شاہ صاحب کی دو درجن سے زیادہ کتب عام دستیاب ہیں، تفحص و تحقیق (تلاش و جستجو) کے نتیجے میں نئی کتب کے انکشاف کا امکان ہے۔ (۶۹) مقالہ نگار کی تحقیق کے مطابق شاہ صاحب کی جملہ دستیاب کتب کی تعداد باون ہے، ذیل میں ان کی اٹھتیس اہم کتب پر تبصرہ پیش کیا جاتا ہے اور بقیہ چودہ کتب کے صرف اسماء پر اکتفاء کیا جاتا ہے، جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ شاہ صاحب نے کن موضوعات کے بارے میں لکھا ہے؟ اس حوالے سے جن موضوعات کے بارے میں آپ نے لکھا وہ متنوع ہیں، ان میں تفسیر، سیرت و حدیث، کلام، فقہ، اصول فقہ، اسرار شریعت، معاش و معاشرت اور الہیات جیسے موضوعات بطور خاص شامل ہیں۔ یہاں علوم کی ترتیب سے ان کتب پر انتقادی تبصرہ پیش کیا جاتا ہے، تا کہ مقالہ کے مقاصد تک پہنچنے میں آسانی ہو۔

(الف) تفسیر

۱۔ فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن:

معروف یہ ہے کہ برصغیر میں یہ فارسی زبان کا پہلا معیاری ترجمہ قرآن حکیم ہے، البتہ امر واقع اس سے مختلف ہے، شاہ صاحب کے ترجمے سے پہلے یہاں کئی تراجم فارسی زبات میں پائے جاتے تھے، شاہ صاحب نے اس کی خصوصیات پر خود اس کے مقدمے میں بھی روشنی ڈالی ہے، اس ترجمے کے ساتھ شاہ صاحب نے جا بجا تفسیری حواشی کا بھی التزام کیا ہے، جس سے اس کی افادیت دو چند ہوگی، مختصر حواشی کے ساتھ جامعیت اور مشکلات کی گرہ کشائی میں یہ

تفسیر بے مثل ہے، شاہ صاحب کا ترجمہ قرآن حکیم کا ارادہ کیوں کر ہوا؟ غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ مدرسہ رحیمیہ کی صدر نشینی کے منصب پر فائز ہونے کے ساتھ آپ نے اس کے نصاب میں ترمیم کر ڈالی۔ فلسفہ اور منطق کی کتب کی بجائے قرآن و حدیث کا کافی حصہ شامل نصاب قرار دیا، نصاب میں خوشگوار تبدیلی سے آپ کا ذہن طبقہ عوام میں ذہنی جمود ختم کرنے اور ان کی خودی بیدار کرنے کی طرف منتقل ہوا ہوگا، یوں آپ نے تعلیم فہم قرآن کے لئے یہ طریقہ بروئے کار لایا ہو۔ ظاہر ہے اس فکر کو پروان چڑھنے کے ساتھ جزوی اسباب اور بھی ہو سکتے ہیں لکھا یہ ہے کہ آپ اپنے ایک معتقد محمد امین کشمیری کی درخواست پر قرآن حکیم کا ترجمہ زاہر اویں (سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران) تک کر چکے تھے، پھر یہ ترجمہ تعطل کا شکار رہا، حتیٰ کہ ۱۱۵۱ھ میں اس کی تکمیل ہوئی اور پھر ۱۱۵۶ھ میں اس ترجمہ کی تدریس کا باقاعدہ سلسلہ شروع ہوا۔ (۷۰)

ترجمہ قرآن کا باعث یہ بھی ممکن ہے کہ درسی مشغولیت، حرمین کے اسفار، سیاسی اتار چڑھاؤ اور زندگی کے تلخ تجربات نے شاہ صاحب کو اس بات پر آمادہ کیا ہو کہ اگر اصلاح امت کی کوئی سبیل ممکن ہے تو وہ رجوع الی القرآن کے ذریعے ممکن ہے، ہر گاہ کہ اس اقدام سے بعض ظاہر بین علماء کو اختلاف تھا، ایک روایت کے مطابق آپ پر مسجد اکبر آبادی کے دروازے سے نکلنے ہوئے حملے کروائے گئے، آپ کے ہاتھ کے پونچے کاٹے گئے، بہر حال یہ حقیقت ہے کہ شاہ صاحب سے پہلے یہاں ہندوستان میں قرآن کے کئی فارسی تراجم پائے جاتے تھے، شاہ صاحب کی قرآن فہمی کی تحریک سب سے مؤثر رہی، اس سے یہ تاثر ملا کہ شاید ہندوستان میں فارسی مترجمین قرآن میں آپ ہی کو سبقت حاصل ہے۔ شاہ صاحب نے قرآن کریم کے اعجاز کو ان کے نظم و الفاظ کی حدود سے نکال کر اس کے معانی و نظام تک وسعت دی، یہ بھی شاہ صاحب کے منفرد کارناموں میں سے ایک کارنامہ ہے، جو شاہ صاحب کی شہرت کا باعث بنا۔

شاہ صاحب نے زمان و مکان کی رعایت کر کے عام فہم فارسی میں ترجمہ قرآن کریم کا التزام کیا، وہ خود لکھتے ہیں کہ جب میں نے فارسی میں قرآن کریم کے ایسے ترجمہ کی ضرورت محسوس کی، جس کی زبان سلیس اور متداول (رانج) ہو، اس میں تکلف، تصنع اور نقص و توجیہات نہ ہوں۔ میں نے تراجم کی تفتیش شروع کر دی تاکہ اس معیار پر کوئی ترجمہ مل جائے تو

اسی کو رائج کر سکوں، لیکن حال یہ تھا ”در بعض تطویل محل یافت و در بعض تقصیر محل و ہیج یک موافق آن نینتاد، لاجرم عزم تالیف ترجمہ دیگر مصمم شد“ (۷۱) وہ تراجم بعض ایسے تھے، جن کے بعض میں بے مقصد طوالت اور بعض میں نہایت اختصار پائی جاتی تھی، لہذا کوئی بھی ترجمہ موافق حال نہ تھا، لازماً ایک الگ ترجمہ قرآن کا مصمم ارادہ کیا۔

اس تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ اس ترجمہ سے قبل قرآن کریم کے متعدد فارسی تراجم پائے جاتے تھے۔ مولانا عبید اللہ سندھی صاحب اس ترجمے کی خوبیاں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”یہ ترجمہ لوگوں کے ذوق سے بالکل ہم آہنگ ہے کہ اس میں نہ تو بے کیف طوالت کا پہلو ہے اور نہ ہی خلل انداز تقصیر و اجمال ہے، اس ترجمے میں شان نزول کے نام پر لا طائل واقعات سے اعراض برتا گیا ہے، ترجمہ اس قدر واقعاتی اور بے تکلف ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا قرآن اسی زبان میں اُتر ہے، حضرت شاہ صاحب نے طویل مضامین کو چند جملوں میں سمو یا ہے۔“ (۷۲)

قرآن مجید کا ترجمہ اور جامع حواشی کو ان حالات کے تناظر میں دیکھا جائے تو یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس سے بہتر ترجمہ نہیں ہو سکتا، مگر ایسا ترجمہ جسے تسلی بخش کہا جاسکے یا جس ترجمہ کو زور بیان، فصاحت و بلاغت اور روحانی عظمت کا صحیح نمائندہ ترجمہ کہا جاسکے، وہ شاہ صاحب کا فارسی ترجمہ ہی ہے۔

شاہ صاحب نے نہ صرف ترجمہ قرآن کریم مرتب کیا بلکہ تراجم کے اصول و ضوابط سے متعلق ایک رسالہ جسے ”مقدمة فی ترجمة القرآن الکریم“ سے یاد کیا جاتا ہے، تحریر کیا، یہ ایک وسیع کام ہے۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، فتح الخیر، تاویل الاحادیث، علوم القرآن کے موضوع پر اذق ترین علمی کاوشیں ہیں، یہ بھی تعمیم فہم قرآن کے سلسلے کی کڑیاں ہیں۔

۲۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر:

فہم قرآن اور مطالب قرآن سمجھنے کیلئے یہ رسالہ نہایت جامع اور منفرد کوشش ہے، مغلقات قرآن کی گرہ کشائی کیلئے اس کتاب کی حیثیت کلید کی ہے، یہ تصنیف صغیرا حجم ہونے کے باوجود اس قدر جامع ہے کہ مطالب قرآن (علوم خمسہ)، تاویل حروف مقطعات، رموز، قصص انبیاء،

ناسخ و منسوخ و شان نزول اور دوسرے حقائق و مضامین کو اس سے بہتر انداز سے پیش کرنا بظاہر ممکن نہیں، شاہ صاحب چونکہ فہم قرآن میں لغت عربی کو اساسی اہمیت دیتے ہیں، اسلئے اس کتاب کا پانچواں باب ”فتح الخبیر بما لا بد من حفظہ فی علم التفسیر“ جو کہ غریب الفاظ کے معانی پر مشتمل ہے، کو شامل کتاب کیا۔ الفوز الکبیر کے اول چار ابواب کو درج ذیل ناموں سے معنون کرانا بھی ایک کارنامہ ہے، کیونکہ عنوان پوری تفصیل کا ترجمان ہوتا ہے۔

الف۔ علوم پنج گانہ کے بیان میں

ب۔ وجوہ خفاء نظم قرآن اور اس کی توضیح میں

ج۔ نظم قرآنی کے لطائف اور اس کے اسلوب بدیع کے بیان میں

د۔ فنون التفسیر

المختصر یہ کتاب ضخامت میں چھوٹی ہونے کے باوجود بڑی بڑی مجلدات سے بے نیاز کر دیتی ہے، فہم قرآن کے حوالے سے اس کتاب کی حیثیت کلید کی ہے۔ شاہ صاحب کی طبع زاد افراد ان کی ہر بن تحریر میں نمایاں ہے، یہ کتاب شامل درس نظامی ہے، مختلف زبانوں میں اس کی تراجم ہو چکے ہیں۔

۳۔ تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء:

یہ عربی زبان میں ایک علمی کتاب ہے، جس میں انبیاء علیہم السلام کے ان واقعات کو بیان کیا گیا ہے، جن کا قرآن میں تذکرہ آیا ہے۔ حضرت آدم سے حضرت سید الانبیاء علیہ السلام تک ارتقاء نبوت میں ملحوظ تدبیر و حکمت کو بیان کیا گیا ہے، کتاب مخصوص علمی اصطلاحات کے استعمال کے باعث ادق تو ہے، مگر حکمت سے مالا مال ہے۔ علامہ غلام مصطفیٰ قاسمی نے اس کے مضامین کو اردو قالب میں ڈھالا اور اس کی اشاعت کی، کتاب میں شامل بعض خوارق کی تاویلات علماء کے لئے پریشانی کا باعث بنتی ہیں، شاہ صاحب نے معجزات انبیاء کی جو عقلی توجیہات پیش کی ہیں، یہ توجیہات تقریب فہم اور تعبیر کے درجے میں ہیں، ورنہ شاہ صاحب خود انبیاء کو شعائر اسلام اور ان کے ہاتھوں معجزات کے ظہور کو سب سے بڑا قرینہ صداقت خیال کرتے ہیں۔

۴- المقدمة فی قوانین الترجمة (فارسی):

یہ شاہ صاحب کا ایک اور منفرد رسالہ ہے، یہ مقدمہ اس مقدمے سے مختلف ہے جو شاہ صاحب کے فارسی ترجمہ فتح الرحمن (مطبوعہ ہاشمی میرٹھ) کی ابتداء میں مندرج ہے۔ یہ رسالہ معروضی انداز میں ترجمہ کلام اللہ کے بنیادی اصولوں کے بیان پر مشتمل ہے، مولانا حفظ الرحمن سیو ہاروی نے اس کا اردو میں جبکہ غلام مصطفیٰ قاسمی نے اس کا سندھی میں ترجمہ شائع کیا۔ (۷۳)

(ب) الحدیث و سیرت نبوی

۵- الاربعین:

فضیلت اربعین پانے کے باعث ہر عہد میں لکھنے کا رواج آ رہا ہے۔ شاہ صاحب کا مرتب کیا ہوا اربعین اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ اس میں شامل تمام احادیث مستند ہیں اور بڑی بات یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر مرتب تک مسلسل مروی ہیں۔ شاہ صاحب نے ان احادیث کو اپنے استاد ابوطاہر مدنی اور انہوں نے اپنے والد ابراہیم کردی سے سماعت کی ہیں۔ احادیث کے مضامین عبادات و معاشرت دونوں نوعیتوں کے ہیں، زیر تبصرہ اربعین طیب پبلشرز، لاہور کی طبع شدہ ہے۔

۶- الارشاد الی مہمات علم الاسناد:

علم حدیث کے موضوع پر شاہ صاحب کی مختصر تالیف ہے، اس کی تائید الارشاد کے ایک مخطوطے کی عبارت سے بھی ہوتی ہے، جو یہ ہے ”هذا الثبت المسمی بالارشاد الی مہمات علم الاسناد لحافظ عصرہ مسند و قته الشيخ الاجل محدث الہند احمد بن عبدالرحیم العمری۔“ (۷۴) یہ سند جو ارشاد الی مہمات الاسناد کے نام سے موسوم ہے، حافظ، وقت کے مندرجہ، اجل محدث ہند، احمد بن عبدالرحیم عمری کی لکھی ہوئی ہے۔

۷۔ الاغتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ و اسانید وارثی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:

یہ کتاب بھی بالواسطہ حدیث سے متعلق ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ اہل تصوف کے مشہور طرقِ سلاسل کے بیان پر مشتمل ہے اور دوسرا حصہ کتب حدیث و فقہ کی اسانید اور ان سے متعلق فوائد پر مشتمل ہے، گویا اول حصے میں تصوف کے مختلف سلسلوں کی مختصر مگر جامع تاریخ اور تصوف کی تعلیمات بیان ہوئی ہیں، جبکہ حصہ دوم میں فنون حدیث سے متعلق امور و فوائد کا بیان ہے۔ شاہ صاحب کا اپنا بیان ہے ”کاتب حروف گوید ایں ست آنچہ بیان سلاسل در ایں رسالہ میسر شد، بعد ازاں ذکر بعض اسانید ظلم حدیث و فقہ وغیرہما خواہد آمد“ (۷۵) ان حروف کا لکھنے والا کہتا ہے اس رسالے میں سلاسلِ تصوف جو میسر تھے، بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے علم حدیث اور فقہ وغیرہ کے اسناد بیان کئے گئے ہیں۔

۸۔ اطیب النعم فی مدح سید العرب والعجم:

عربی زبان میں آپ کے سوز و گداز سے معمور نعتیہ قصائد کا مجموعہ ہے، اس کے اردو تراجم بھی شائع ہو چکے ہیں۔

۹۔ الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین صلی اللہ علیہ وسلم:

یہ بھی چالیس احادیث کا مختصر مجموعہ ہے، یہ احادیث انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خواب میں سنیں۔ شاہ صاحب نے کتاب میں مندرجہ حدیثوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) یعنی جو خود براہِ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنیں۔ (۲) وہ جو انہوں نے ایک واسطہ سے سنیں۔ (۳) وہ جو انہوں نے ایک سے زیادہ واسطوں سے سنیں۔ اس مجموعہ میں کس قسم کی احادیث ہیں اس کا اندازہ درج ذیل ایک حدیث کے مضمون سے ہو سکے گا۔

”حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں: میں ایک مسجد میں دورانِ مراقبہ میں تھا تو میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پاک کو دیکھا جس نے مجھے ایک چادر سے ڈھانپ دیا اور اس کا اثر یہ ہوا کہ دین کے چند پر اسرار رموز مجھ پر منکشف ہوئے۔“ (۷۶) اس طرح بعض مسائل میں جب شاہ صاحب کو الجھن پیش آتی تو آپ کو مکاشفہ میں اس کا حل سمجھایا جاتا۔ یہ

امر ملحوظ رہے کہ ایسی احادیث اصطلاحی احادیث نہیں۔ ان کو احادیث اس حیثیت سے کہا جاتا ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کی گئی ہیں۔ ان کی شرعی حیثیت وہ نہیں جو اصطلاحی احادیث کی ہے، یہ تائیدات الہیہ اور الہامات کے قبیل سے ہیں۔

۱۰۔ النوادر من احادیث سید الاوائل والاواخر:

یہ رسالہ بھی شاہ صاحب کا مرتب کردہ ہے جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، یہ نوادرات حدیث میں سے ہیں۔ شاہ صاحب نے کسی لحاظ سے نادر خصوصیات رکھنے والی احادیث کا انتخاب کر کے بڑی ذہانت کا ثبوت دیا ہے، حدیث کے حوالے سے شاہ صاحب کی ایک منفرد کاوش ہے، مندرجہ ذیل احادیث سے یہ اندازہ لگانا آسان ہو جائے گا کہ اس مجموعہ میں کیا نوادرات ہیں؟

☆ شاہ صاحب نے ایک حدیث بیان کی ہے جس کو مسجد الجن کہتے ہیں یعنی یہ حدیث ایک جن نے آنحضرت ﷺ سے سنی، جنات مکلف مخلوق ہیں۔

☆ ایک اور حدیث جس کا ذکر شاہ صاحب نے کیا، الحدیث المسلسلہ بالاولیۃ، یعنی ایسی حدیث ہے جس کے تمام راوی سوائے آخری راوی یہ کہتے ہوں کہ یہ ایسی حدیث ہے جو میں نے اپنے شیخ سے پہلی دفعہ سنی ہے۔

☆ الحدیث المسلسلہ بالفقہاء یعنی وہ حدیث جس کے سب راوی فقہت کی صفت سے متصف ہوں۔

☆ یا ایسی حدیث جس کے سب راوی ایک ملک (وطن) کے مثلاً مراکشی ہوں۔

☆ یا ایسی حدیث جس کے سب راویوں کے نام احمد سے شروع ہوں۔

۱۱۔ سرور المحزون فی سیر الامین المامون:

ابن سید الناس نے سیرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک ضخیم کتاب ”عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسير“ تالیف کی اور پھر اس کا ایک جامع خلاصہ لکھا اور ”نور العیون فی تلخیص سیر الامین والمامون“ کے نام سے موسوم کیا۔ شاہ صاحب نے بعض دوستوں

اور بزرگوں کے اصرار پر اس کا خلاصہ فارسی میں ”سرور المحزون“ کے نام سے پیش کیا۔ یہ کتاب کانپور سے شائع ہوئی، حیدرآباد (دکن) سے اس کا اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

۱۲- شرح تراجم ابواب صحیح البخاری:

یہ ایک مختصر سی کتاب ہے، جس میں شاہ صاحب نے صحیح البخاری کے مختلف ابواب کے تراجم یعنی عنوانات کی عالمانہ تشریحات لکھیں ہیں۔ اصل میں عنوانات جس طرح رمزی انداز میں پورے مضمون کی نمائندگی کرتے ہیں، اس طرح سابقہ دور میں بھی علماء حدیث کا اصول رہا ہے کہ فقہ الحدیث فی تراجمہ۔ یعنی حدیث کی فقہت، تفسیر اس کے تراجم سے نمایاں ہوتی ہے، لہذا حدیثی حوالے سے شاہ صاحب کا یہ بڑا کارنامہ ہے، انہوں نے بخاری شریف کے تراجم کی ایسی تشریح فرمائی، جس کی وجہ سے بخاری کے تراجم سمجھنا سہل ہوا، احادیث کے مطالب پر عالمانہ بحث، متعارض احادیث کے درمیان تطبیق، احادیث میں بیان کردہ مشکل الفاظ کے معنی کی توضیح کی گئی ہے، کتب احادیث میں چونکہ تراجم ابواب کے مضامین یکجانہ تھے، شاہ صاحب نے منتشر مواد کو جمع کر کے از سر نو مدون کیا اور ایک علمی خدمت سرانجام دیا، آج کل متداول صحیح البخاری کے بعض نسخوں میں شاہ صاحب کی تحریر کردہ تراجم ابواب بخاری شامل کتب ہے۔

(ج) علم اسرار حدیث، فقہ و اصول فقہ

(۱۱- الانصاف فی بیان سبب الاختلاف):

فقہ اور اصول فقہ کے موضوع پر شاہ صاحب کی یہ منفرد کاوش ہے، شاہ صاحب نے احکام شریعت کے متعلق ائمہ اربعہ کے باہمی اختلافات کے اسباب و علل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ آپ نے تاریخی واقعات کے حوالے سے وجوہ اختلافات نہایت معقول اور مدلل پیرائے میں بیان کئے ہیں اور تدوین فقہ کے ارتقائے منازل کا خوبی سے جائزہ لیا ہے۔ اس ضمن میں فقہاء

اہل رائے اور اجتہاد اور اہل حدیث کے جداگانہ مسلک کی جو اصل حقیقت ہے، اسے اچھی طرح واضح کیا ہے۔ شاہ صاحب نے فریقین کے افراط و تفریط پر ناقدانہ نظر ڈالی ہے۔ آپ نے دونوں فریقوں کے درمیان تفریق کی بجائے تطبیقی راہ اختیار کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ شاہ صاحب اس کتاب میں لکھتے ہیں۔ ”خدائے وحدہ لا شریک کی قسم! تمہارا راستہ حد سے بڑھنے والے اور حد تک نہ پہنچنے والے کے بیچ میں ہے، پس جو اہل حدیث ہیں انہیں چاہئے کہ اپنے اختیار کردہ مسلک کو مجتہدین سلف کی رائے پر پیش کر لیا کریں، اسی طرح جو اہل تخریج ہیں انہیں بھی چاہئے کہ وہ اخبار و آثار کی اتنی واقفیت ضرور رکھیں کہ کسی حدیث صحیح کی مخالفت نہ کر بیٹھیں۔“ (۷۷)

شاہ صاحب نے اس مرکزی نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کی بنیاد پر اہل تخریج و اہل حدیث کو متحد کیا جاسکتا ہے۔ آپ فقہاء کے اختلافات سے خوش نظر نہیں آتے۔ شافعی اور حنفی مسالک کو قریب تر لانے کے لئے آپ کا منصوبہ یہ تھا کہ دونوں مذاہب کو ملا کر ایک کر دیا جائے، ان تمام باتوں کو قائم رکھا جائے، جو ان میں اور احادیث کی کتب میں مشترک ہیں۔ ان تمام باتوں سے اجتناب برتا جائے جن کی کوئی اصل فراہم ہی نہ ہو سکے۔ یوں یہ کتاب مذاہب فقہ کو قریب لانے کے حوالے سے ایک کامیاب کوشش ہے، شاہ صاحب نے جس بالغ نظری اور وسعت فکری کے ساتھ موضوع کے ساتھ انصاف برتا ہے اس پر خود یہ کتاب گواہ ہے۔ اس ضمن میں آپ نے تعصب کو بھولے سے بھی پاس نہ پھینکنے دیا اور تفریح الفروع اور تخریج المخراجات میں عدل و انصاف کو ہاتھ سے کبھی نہ جانے دیا۔ واضح ہو کہ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف کا رسالہ حجۃ اللہ البالغہ جلد اول کے تتمہ کے طور پر بھی شامل ہیں۔

۱۴- حجۃ اللہ البالغہ:

یہ کتاب شاہ صاحب کی مشہور ترین تصنیف ہے۔ کتاب کا موضوع فقہ، اسرار دین، اصول فقہ، عمران و معاشیات اور فلسفہ میں سے کوئی بھی قرار دیا جاسکتا ہے، اس کتاب کے موضوع کے بارے میں نواب صدیق حسن خان کی رائے یہ ہے۔

ایس کتاب اگرچہ در علم حدیث نیست، اما شرح

احادیث بسیار در آن کرده و حکم و اسرار آن بیان نموده تا آنکہ در فن خود غیر مسبوق علیہ واقع شد، و مثل آن دریس دوازده صد سال ہجرت از ہیچ یکے از علماء عرب و عجم تصنیفے بوجود نیامده. (۷۸)

ترجمہ: اگرچہ یہ کتاب علم حدیث میں نہیں، لیکن حدیث کی شرح کا کام اس میں کافی کیا گیا ہے اور احادیث کی حکمتوں اور اسرار کو اس میں بیان کیا گیا ہے یہاں تک کہ یہ کتاب اپنے فن کے اعتبار سے بے مثال قرار پائیے۔ اور اس کتاب کی مثل بارہ سو سال (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شاہ صاحب کے عہد تک) کسی عربی یا عجمی عالم کی موجود نہیں۔

حجۃ اللہ البالغہ احادیث کی معقولی و تقیدی تشریحات کا حسین مرقع اور شہ پارہ ہے، مصنف صد لائق ستائش ہیں کہ انہوں نے اپنے دینی عقائد کو بہت معقول انداز سے پیش کرنے کی سعی کی ہے، شاہ صاحب کی یہ تصنیف امام غزالیؒ کی ”احیاء العلوم الدین“ کے پائے کی ہے اور اسی وجہ سے شاہ صاحب کو ”غزالی ہند“ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، یہ تالیف جہاں علمی لحاظ سے فکر انگیز ہے، وہاں عربی ادب کا بہترین شاندار نمونہ بھی ہے، ایک زمانہ ایسا گزرا ہے کہ یہ کتاب درس نظامی کے نصاب کے طور پر پڑھائی جاتی تھی، جوں جوں ہمتیں پست ہوتی گئیں، ایسی جامع کتب سے بے اعتنائی کا رجحان بڑھتا گیا۔ اس کتاب کے موضوع کے بارے میں شاہ صاحب کا اپنا بیان ہے۔

وان ادق الفنون الحدیثیة باسرها عندی و اعمقها محتدی
وارفعها مناراً و اولی العلوم الشرعیة عن آخرها فی ما
اری و اعلمها منزلةً و اعظهما مقداراً هو علم اسرار الدین
الباحث عن حکم الاحکام و لمیاتها و اسرار خواص
الاعمال و نکاتها فهو والله احق العلوم بان یصرف فیہ من
اطاقة نفانس الاوقات الخ (۷۹)

ترجمہ: میرے ہاں حدیثوں کے فن میں باریک ترین اور گہرائی میں سب سے زیادہ سے گہرا اور بلندی کے اعتبار سے بلند ترین منارے والے شرعی علوم میں جس کو بہترین علم دیکھتا ہوں وہ علم اسرار دین ہے، جو احکام کی حکمتوں اور علتوں سے بحث کرتا ہے اور اعمال کے خواص اور نکات کو زیر بحث لاتا ہے، خدا کی قسم یہ علوم اس کے زیادہ حق دار ہیں کہ قیمتی انسانی اوقات کو اس میں خرچ کیا جائے۔

اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ بارہویں صدی ہجری کے بعد نہ صرف ہندوستان میں، بلکہ پوری دنیا میں جیسا کہ آئندہ باب ”عصر ولی اللہی“ سے واضح ہے، تعلیمی، تمدنی، علمی اور عقلی بنیادوں پر ایک خاص ”عقلیت پسندی“ کا دور شروع ہونے والا تھا، یعنی احکام شریعت کے اسرار و مصالح کی جستجو کا ایک ذوق پیدا ہونے والا تھا، پورے الہیات (قرآن و سنت) کو عقلی و علم جدید کی اساس پر پرکھنے کا رجحان بڑھنے لگا تھا، ضرورت اس امر کی پیش آئی کہ ایک ایسی شخصیت کے قلم سے ایسی کتاب لکھوائی جائے جو نہ صرف وقت کے تقاضوں سے باخبر، علم حکمت، علم کلام و علم النفس والاخلاق، علم الاقتصادیات اور علم السیاسیات سے واقف ہو، بلکہ ان علوم میں وہ درجہ اجتہاد پر فائز ہو۔ قدرت نے یہ کام شاہ صاحب سے لیا۔

مؤلف نے اپنے پیش رووں، امام غزالی، عزالدین بن سلام وغیرہ کی طرز پر شراعی و احکام کی عقلی توجیہ پیش کی اور یہ بتانے کی کوشش کی کہ اللہ تعالیٰ حکیم ذات ہے، اس کے حکموں میں مقاصد و مصالح مضمحل ہوتے ہیں، ہر حکم کی تہہ تک اگر پہنچنے کی کوشش کی جائے تو اس کی معقولیت اور اس کا افادی پہلو آشکارا ہو جائے گا۔ مصنف کی اس کتاب سے دین کی معقولیت سمجھ میں آ جاتی ہے اور یوں آپ نے اجتہاد کی راہ آسان کر دی ہے۔ شاہ صاحب نے کتاب کے دیباچہ میں علم اسرار و حکمت کی قدر و قیمت بیان کرتے ہوئے لکھا کہ علم اسرار کا حامل ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی طبیب سب کھانے کیلئے کہے اور وہ حظل کھالے، شاہ صاحب کا ایک بڑا کمال یہ ہے کہ ایسی متعدد احادیث ہیں جن کی توجیہ کرنا مشکل محسوس ہوتی ہے، ایسے میں شاہ صاحب ایک تیسرے عالم کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، اسے وہ عالم مثال کہتے ہیں، جو مادی اور

مجرد اخروی دنیا کے درمیان واقع ہے، اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس عالم میں جو شے بھی موجود ہے اس کا مماثل اس درمیانی عالم مثال میں موجود ہے۔

یہ کتاب دو بڑے حصوں میں تقسیم کی گئی ہے۔ پہلا حصہ دین کے اوامر و نواہی کی افادیت کے عام اصولوں سے متعلق ہے۔ یہ حصہ سات مباحث پر اور ہر بحث کئی ابواب پر مشتمل ہے۔ دوسرے حصے میں تمام مذہبی احکام و ہدایات کی عقلی توجیہ و تشریح کی گئی ہے اور ان کی ترتیب موضوعات فقہ کے مطابق رکھی گئی ہے۔

المختصر حجۃ اللہ البالغہ مصنف کا شہرہ آفاق علمی شاہ کار ہے، اس کی حیثیت (Magnum opus) کی ہے، شاہ ولی اللہ کی یہ نادر اور اپنے موضوع پر نئی تصنیف تھی، جس کا اسلوب ادبی بھی اس قدر بلند پایہ تھا کہ خود عرب ہندی عالم کے اس کارنامے سے حیرت میں پڑ گئے۔ عبارت کتاب کی شیرینی، منطقی استدلال اور قوی دلائل و براہین سے ظاہر ہوتا ہے، کہ مؤلف علوم عقلیہ اور فکر اسلامی میں کمال مہارت کے حامل تھے۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اس کتاب ما فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا۔ ڈاکٹر فضل محمود نے حصہ اول کی تلخیص انگریزی میں کی ہے۔ اردو میں کئی تراجم ہوئے ہیں۔

۱۵) عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید:

یہ فقہ اور تنقید فقہ پر مشتمل شاہ صاحب کی دوسری علمی کاوش ہے۔ شاہ صاحب نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں وہ بادشاہ عالمگیر کے بعد کا دور تھا۔ مسلکی انجماد و صلابت حد سے تجاوز کر گئی تھی، حتیٰ کہ احادیث صحیح کے مقابلے میں مقلدین اکثر یہ کہا کرتے تھے کہ ہمارے امام کی گہری نظروں سے یہ حدیث مخفی نہیں رہی ہوگی، یا تو معارض حدیث سند متصل نہیں یا مؤول ہے یا کسی علت خفیہ کی وجہ سے معمول بہا نہیں، تب ہی ہمارے امام نے اس حدیث سے تعرض نہیں کیا۔ عدم مقلدین کی انتہا پسندانہ رویوں کو چھوڑ کر اس وقت متشدد علماء احناف کے ہاں یہ فقرہ زبان زد عام تھا کہ ”مارا از حدیث چہ کار؟“، قول ابی حنیفہ بکار۔ حقیقت تو یہ ہے کہ شاہ صاحب کے زمانے میں تقلید و عدم تقلید کا مسئلہ نہایت سنگین شکل اختیار کر گیا تھا۔ شاہ صاحب نے اس مسئلے کے حل میں پوری بصیرت کے ساتھ غور و فکر کیا اور فریقین کے درمیان خالصہ

دلائل کی روشنی میں محاکمہ کیا۔ شاہ صاحب نے مختلف علمی سطح کے افراد کی تعیین کر کے علم سے در ماندہ افراد کے لئے تقلید کو واجب قرار دیا، جبکہ اہل علم کو آپ نے تین اقسام، مجتہدین مطلق، مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب میں تقسیم کر کے ان کے حسب حال فیصلہ فرمایا۔

شاہ صاحب کی زیر تبصرہ کتاب سمیت الانصاف فی بیان سبب الاختلاف اور مؤطا امام مالک کی دو شرحیں مسوئی اور مصفیٰ ایسے علمی خزینے ہیں جو شاہ صاحب کی مجددانہ و مجتہدانہ بصیرت پر دال ہیں۔ المختصر اس کتاب میں تقلید و عدم تقلید کے معنی کو حل کیا گیا ہے، مذکورہ کتاب شاہ صاحب کی اجتہادی نظر کی آئینہ دار ہے، اس کتاب کے مضامین ”الانصاف فی بیان سبب الاختلاف“ سے ملتے جلتے ہیں۔

واضح ہو کہ شاہ صاحب کی مذکورہ دونوں کتب کے مضامین کو آج اس لئے بھی عام کرنے کی ضرورت ہے کہ امت مسلمہ اختلاف طبائع کے باعث چھوٹی بڑی مختلف جماعتوں میں بی ہوئی ہے۔ سیدھا سادہ اور قدرتی ذریعہ اس سے نجات پانے کا وہی ہے جس کی طرف پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے رہنمائی فرمائی ہے کہ سواد اعظم کا اتباع کرو، بلاشبہ نفسیاتی طور پر اس راہ میں مشکلات ہیں کیونکہ تمام مسلمانوں کو ایک ہی مرکز خیال پر جمع ہو جانے کے لئے ایک نصاب عمل اور نفسیاتی و تکنیکی جدوجہد کی ضرورت ہے، بغاؤر دیکھا جائے تو اس ضرورت کے تحت شاہ صاحب نے دو سو سال پہلے اس ضرورت کا احساس کیا اور یہ وقیح فکر پیش کیا۔ ایک منفردانہ روش کی راہ ہموار کی۔ یوں یہ کتاب ایک سنگم ہے جہاں چاروں دبستان فقہ کو آپس میں قریب لانے کی کوشش کی گئی ہے، شاہ صاحب یہاں یہ بھی لکھتے ہیں کہ فروعی اختلافات محض تعبیر کے درجے میں ہیں اور یہ اختلاف کی مسئلہ میں اولیٰ و خلاف اولیٰ کے درجے میں ملحوظ ہے۔

(۱۶۔ المسوئی و المصفیٰ :

یہ دونوں مؤطا امام مالک کی عربی اور فارسی شرحیں ہیں، شروع میں ہر حدیث سے متعلق مختلف علماء کی تاویلات پر عالمانہ تنقید کر کے اس کی توضیح کی گئی ہے۔ شاہ صاحب نے مؤطا کی تمام احادیث کی از سر نو شرح کی، شاہ صاحب نے یوں ترتیب دی کہ ان سے استفادہ کرنے میں سہولت ہو اور ہر ایک باب میں شافعی اور حنفی دونوں مذاہب کا نقطہ نظر پیش کیا۔ مؤطا میں شامل

ایسی احادیث جن میں احکام کا ذکر ہے کی تائید میں انہوں نے قرآنی آیات بھی لکھی ہیں، جہاں تک مصنفی کا تعلق ہے، یہ شرح فارسی میں لکھی گئی ہے مگر اتنی جامع نہیں جتنی کہ عربی کی شرح ہے۔ ان دونوں شرحوں میں شاہ صاحب کی مجتہدانہ بصیرت آشکارا ہے۔

(د) عقائد و علم الکلام

(۷۱۔ مکتوب المعارف مع مکاتیب ثلاثہ:)

ایک چھوٹا سا رسالہ ہے جس میں آپ کے خاص مکاتیب شامل ہیں،۔ یہ امام بخاریؒ و امام ابن تیمیہؒ کے مناقب پر مشتمل ہیں۔

(۱۸۔ مکتوبات مع مناقب امام بخاریؒ و ابن تیمیہؒ:)

یہ بھی ایک چھوٹا سا رسالہ ہے جس میں آپ کے بعض خاص مکاتیب شامل ہیں۔

۱۹۔ المقالة الوضیہ فی النصیۃ والوصیۃ:

فارسی زبان میں ایک مختصر سا وصیت نامہ ہے، جس میں آپ نے اپنی اولاد، دوستوں، عقیدت مندوں اور شاگردوں کو آٹھ نصیحتیں فرمائی ہیں، یہ اردو ترجمہ کے ساتھ شائع ہو چکا ہے۔

۲۰۔ المقدمة السنیہ فی انتصار الفرقۃ السنیۃ:

شیخ احمد سرہندی المعروف بجدد الف ثانی نے اہل سنت کے عقائد میں ایک کتاب فارسی میں لکھی۔ شاہ صاحب نے اس کو عربی قالب میں پیش کیا، ضرورت اس کی یوں پڑی کہ جب شاہ صاحب حجاز تشریف لے گئے تو ہندوستان میں ایرانی، تورانی ناموں سے نظریاتی اختلاف تھا اور ظاہر بات ہے کہ یہ اختلاف ایک تاریخی تسلسل کا حصہ ہے۔ آپ نے اس اختلاف سے متعلق محاضرات (خطبات) کا التزام کیا اور مجدد صاحب کی کتاب مذکور سے حوالے دیے، یوں عربوں کے مطالبے پر شاہ صاحب نے نہ صرف اس کا عربی ترجمہ پیش کیا، بلکہ مجدد صاحب کی

کتاب پر مفید تشریحی و تنقیدی اضافے بھی کئے، جس سے کتاب کی افادیت بڑھ گئی۔ شاہ صاحب نے کمالی مہارت کا ثبوت دیتے ہوئے کتاب میں تصوف اور تقلید کی بے اعتدالیوں پر بھی متنہ کیا اور واضح کیا کہ اکبر و جہانگیر کے عہد میں مسلم دینی عقائد سے انحراف کا جو رجحان پیدا ہوا تھا، اس سے دین کو بڑے خطرات کا سامنا ہوا۔ وہ لکھتے ہیں اگر اس دور میں علماء و صوفیاء کی قربانیاں رنگ نہ لائیں تو مسلمانوں کی پوری ثقافت متاثر ہو کر رہ جاتی، المختصر اس کتاب کا موضوع بیان عقائد ہے۔

۲۱۔ العقیدۃ الحسنیہ:

یہ ایک مختصر سا رسالہ ہے جو شاہ صاحب نے سنی مسلک و عقائد کی توضیح میں لکھا ہے، عقائد سنیہ تو وہی ہیں البتہ کتاب میں شاہ صاحب کی طبع زاد خصوصیت نمایاں ہے، یہ کتاب موضوع پر اس قدر فنی اور فلسفیانہ نہیں، جس قدر عقائد النسیہ اور عقائد العصد یہ ہیں۔ مذکورہ دونوں کتب مقابلہ فلسفیانہ انداز پر ہیں، ان کتب کا شاہ صاحب کے رسالہ سے موازنہ کرتے ہوئے ایک فرق یہ سامنے آتا ہے کہ ان کتب کی ابتداء حصول علم کے مختلف طرق اور حدوث عالم پر بحث کرنے سے کی گئی ہے۔ یوں مخلوقات و مصنوعات سے خالق و صانع کے وجود پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ بحث صفات باری تعالیٰ پر منتج ہوئی ہے اور الہیاتی اور غیر الہیاتی مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے، اس کے برعکس شاہ صاحب کا انداز بیان زیر تبصرہ کتاب میں سائنسی و استدلالی کی بجائے قدرے جذباتی معلوم ہوتا ہے۔ وہ کتاب کی ابتداء ان الفاظ سے کرتے ہیں:

”اشھد اللہ و من حضر من الملائکة و الجن و الانس انی

اعتقد من صمیم قلبی ان للعالم صانعا قديما۔“

عقائد کی کتب میں ایک مسئلہ چلا آ رہا ہے جو یہاں بھی شاہ صاحب نے اسے پورے شدو مد کے ساتھ بیان کیا ہے، وہ یہ کہ خلفاء اربعہ میں افضلیت ان کی ترتیب جانشینی کے اعتبار سے ہے یا کسی اور اعتبار سے۔ اس مسئلہ میں اہل فکر کا اختلاف ہے، علامہ نسفی کا خیال ہے کہ ان کی افضلیت کی ترتیب وہی ہے جو جانشینی کی ہے۔ (۸۰)

شاہ صاحب کا اس میں انفراد ہے، وہ یہ لکھتے ہیں: ”افضل الناس بعد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکرؓ ثم عمرؓ (۸۱) پھر حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے متعلق کچھ نہیں لکھتے، چونکہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کی افضلیت اتنی واضح نہیں ہے جتنی کہ شیخین کے باہمی مراتب میں نمایاں ہے، شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں صلح کل کی زبردست حکمت عملی کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنا انفرادی واضح کیا، انہوں نے مسئلہ کے مسلمہ حصے کو تو بیان کیا مگر اختلافی مسئلہ کو چھوڑ کر یہ وضاحت کر دی کہ افضلیت سے مراد نسب اور شجاعت کی افضلیت مراد نہیں بلکہ اسلام کے لئے فائد مند ہونے کے نقطہ نظر سے ہے۔

(۵) تصوف

(۲۲- الخیر الکثیر :

یہ کتاب تصوف اور علم اسرار و حقائق کے موضوع پر درمیانی ضخامت پر مبنی رسالہ ہے، اس میں ادق مضامین ہیں، اصل زبان اس کی عربی ہے جبکہ اردو میں بھی اس کے تراجم شائع ہو چکے ہیں۔

(۲۳- الطاف القدس فی معرفۃ لطائف النفس :

شاہ صاحب کی یہ تالیف تصوف و سلوک پر مشتمل ہے، یہ رموز و اسرار علم حقیقت کے موضوع پر ادق ترین مجموعہ ہے، کسی زمانے میں یہ کتاب ناپید ہو گئی تھی مگر صوفی عبدالحمید سواتی کے اردو ترجمے اور فارسی متن کی اشاعت سے یہ ممکن الحصول ہو سکی، اس میں شاہ صاحب نے سب سے پہلے لطائف نفس کی حقیقت سمجھائی ہے، بعد میں لطائف بارزہ اور ان کے بعد لطائف باطنہ پر بحث کی گئی، پھر ان لطائف کو مہذب بنانے کا طریقہ بھی بتایا گیا، چونکہ نقشبندی سلسلے میں ان لطائف کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اس لئے شاہ صاحب نے ان لطائف کی حقیقت کو مختصر الفاظ میں بیان کیا ہے۔ ان کی تہذیب کے طرق اور ان سے استفادہ کی شکلوں کو متعارف کرایا گیا ہے، الطاف القدس میں شاہ صاحب نے لطائف عقل، قلب، نفس، روح،

سرخفی، اخفاء، حجرِ حکت اور انا کی حقیقت بیان فرمائی، پھر ان لطائف کے ظاہرہ و باطنہ کی تہذیب کے طریقے بیان کیے ہیں۔ شاہ صاحب نے تہذیب نفس کے وہی طریقے بیان کئے ہیں، جو عام تصوف کی کتب میں مذکور ہیں، البتہ امام کی عبارت میں جامعیت کا لحاظ ہے، کتاب مختصر ہونے کے ساتھ جامع اور معلومات افزا ہے۔ انسان کی نفسیاتی تہذیب و تزکیہ کے لئے اساس فراہم کرتی ہے۔

۲۴۔ القول الجمیل فی بیان سوء السبیل:

یہ بھی شاہ صاحب کی تصنیف ہے اور کئی ابواب میں منقسم ہے۔ پہلا باب بیعت کی ماہیت اور روح سے متعلق، دوسرا باب سالکوں کے مختلف مدارج، تیسرے چوتھے اور پانچویں باب میں صوفیاء قادری، چشتی اور نقشبندی سلسلوں کے معمولات و مشاغل قلم بند کئے گئے ہیں اور چھٹا باب مرشد سے نسبت کی اہمیت کے بارے میں ہے۔ جن نکات پر شاہ صاحب نے روشنی ڈالی ہے، وہ یہ ہیں، پہلے بیعت کے آغاز کو بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ آغاز اسلام میں بیعت کی پانچ قسمیں تھیں، سیاسی طور پر خلیفہ کی اطاعت قبول کرنے کی بیعت، اسلام قبول کرتے وقت کی بیعت، ہجرت کرتے وقت کی بیعت، جہاد میں ثابت قدم رہنے کی بیعت، دین اور پاکیزہ زندگی بسر کرنے کے عہد کے طور پر بیعت۔ آخری قسم کو بیعت طریقت کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔ اس کو ایک سنت کہا ہے کیونکہ مستند احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد موقعوں پر مسلمان مرد اور عورتوں سے یہ بیعت لی تھی۔ اس قسم کی بیعت کا ذکر قرآن حکیم میں بھی ہے۔ (۸۲)

شاہ صاحب نے مرشد کے لئے پانچ شرطیں متعین کی ہیں اولاً یہ کہ وہ اسلامی تعلیمات سے خوب واقف ہو، دوم وہ عدل و تقویٰ پر سختی سے کار بند ہو، سوم وہ دنیاوی مصالح سے مغلوب نہ ہو، چہارم وہ اپنے مریدوں کو اوامر و نواہی کے مطابق ہدایت کرے۔ پنجم اس نے کسی بزرگ تر مرشد سے مکمل تربیت حاصل کی ہو۔ (۸۳)

۲۵۔ سطحات:

فلسفہ و تصوف پر شاہ صاحب کی اہم تصنیف ہے، انسان کی باطنی صفائی سے اس تجلی سے

رہا پیدا ہو جاتا ہے، جو کائنات کی مرکزی قوت کے آئینہ میں ظاہر ہو جاتی ہے، یہ کتاب تجلی الہی کی حقیقت پر مشتمل ہے، ایک ترقی یافتہ انسان کو سلوک کا منتہی یعنی نوع انسانی کے موطنِ حظیرۃ القدس سے اتصال سمجھانے کے لئے آپ نے سطعات تحریر فرمائی۔

۲۶-ہمععات:

یہ تاریخ تصوف کے موضوع پر فارسی زبان میں شاہ صاحب کی وقیح کاوش ہے، بزرگ صوفیاء کرام نے سلوک کو کس طرح مرتب کیا، بزرگوں کی صحبت سے کامل کس طرح پیدا ہوئے؟ اس حوالہ سے یہ کتاب نادر معلومات پر مشتمل ہے۔

عبید اللہ سندھی نے شاہ صاحب کی تصوف سے متعلق کتب کے بارے میں مزید لکھا کہ متصوفین کے طرق کی تفصیل ”الانتباه فی سلاسل اولیاء اللہ“ میں ملاحظہ ہو، شاہ صاحب نے جس طریق سے تصوف پایا اس کی تفصیل ”القول الجمیل“ میں ملے گی۔ شاہ صاحب کے والد ماجد اور چچا کے سوانح حیات، جن کو شاہ صاحب کے فلسفے اور تصوف کی روح کہنا چاہیے، انفاس العارفين میں مذکور ہے۔ (۸۴)

۲۷-کشف الغین فی شرح رباعیتین:

(فارسی) یہ کتاب خواجہ باقی اللہ کی دو رباعیوں کی شرح ہے۔

۲۸-ہوامع شرح حزب البحر:

یہ فارسی زبان میں حقائق و معارف پر مشتمل بہترین کتاب ہے۔

(و) متفرقات

۲۹-ازالۃ الخفاء عن خلافت الخلفاء:

حجۃ اللہ البالغہ کے بعد آپ کی یہ دوسری معرکہ آرا تاریخی تصنیف ہے، اس میں آپ نے خلفاء راشدین کی خلافت قرآن مجید، احادیث، تفسیر اور تاریخ سے ثابت کی ہے، اثبات

خلافت راشدہ کے ساتھ ساتھ اس میں سیرت، تاریخ اور سیاست و خلافت کے بارے میں بیش بہا نکات بیان کئے گئے ہیں، مثلاً اسلام میں صحابہ کرام کا درجہ و مقام، ان کے حقوق و فضائل، خلافت خاصہ کی تعریف اور اس کے اوصاف نیز نبی، خلیفہ، محدث اور صدیق کی تعریفات بیان کی گئی ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ کے شاندار کارنامے اور قابل قدر دینی خدمات، تاریخ اسلام کے مختلف ادوار پر ہر پہلو سے تبصرہ شامل کتاب ہے۔ اسلام کا تمدنی، معاشرتی و عمرانی نظام اور اصول سیاست سے متعلق بھرپور انداز سے بحث کی گئی ہے۔

۳۰۔ البدور البازغہ:

اس دقیق کتاب میں فلسفہ و تصوف کے حقائق و معارف بیان کئے گئے ہیں اور بعض ابواب حجۃ اللہ البالغہ کے مضامین کے خلاصے ہیں۔ عربی زبان میں پہلی بار اس کی اشاعت مجلس علمی ڈابھیل (بھارت) کے زیر اہتمام ممکن ہوئی، ڈاکٹر مجیب الرحمن قاضی نے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے۔

۳۱۔ التفہیمات الالہیہ:

یہ ولی اللہی متفرقات کا مجموعہ ہے، اس میں زیادہ تر تصوف و سلوک کے متعلق مقالات ہیں۔ شاہ صاحب نے اس میں اپنے مکاشفوں کا بھی تذکرہ کیا ہے، بعض مقامات پر اپنے دور میں پیدا شدہ خرابیوں اور لوگوں کے عیوب و نقائص کی نشاندہی کی گئی ہے، اس حوالے سے آپ نے معاشرے کے ہر طبقے مثلاً سلاطین، امراء، مشائخ، عام پیشہ وروں، عسکریوں، طالب علموں اور عام مسلمانوں کو ذمہ دار ٹھہرایا اور ان میں سے ہر ایک سے مخاطب ہو کر انہیں ان کی کمزوریوں سے آگاہ کیا اور پستی سے بلندی تک پہنچنے کے طریقوں سے واقف کرایا، شاہ صاحب نے اصلاح کے بارے میں سماج پر جو نقد کیا ہے اس سے آپ کی باریک بینی کا پتا چلتا ہے، مقالات کی زبان کسی جگہ عربی کسی جگہ فارسی ہے، یہ کتاب مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی کے علمی مقدمے اور تدوین نو کے ساتھ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد سے دو جلدوں میں شائع شدہ ہے۔

۳۲۔ الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف :

یہ ایک مختصر سا فارسی رسالہ ہے جس میں آپ نے اپنی آپ بیتی درج فرمائی ہے۔ اس کے عربی اردو تراجم بھی شائع ہو چکے ہیں۔

۳۳۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات :

یہ خلیق احمد نظامی کی ترتیب دی ہوئی ایک معلومات افزا کتاب ہے، جس میں شاہ صاحب کے وہ پر مغز مکتوبات جمع کئے گئے ہیں، جو سیاست مدن سے متعلق ہیں۔

۳۴۔ شاہ ولی اللہ (نادر مکتوبات) :

یہ نسیم احمد امرہوی کے مرتب کردہ شاہ صاحب کے فارسی زبان میں مکتوبات کا اردو ترجمہ ہے۔ مکتوبات کا زیادہ تر حصہ دین کی تشریح اور معارف پر مشتمل ہے، یہ کتاب ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور سے طبع شدہ ہے۔ یہ کتاب مولانا نسیم احمد امرہوی کی دریافت ہے۔ مصنف نے نثر کا ترجمہ تو کیا تھا، شعروں کا بھی صرف ترجمہ دیا ہے۔

۳۵۔ فیوض الحرمین :

قیام حرمین شریفین کے دوران جو فیوض و برکات بصورت خواب یا الہام آپ کو حاصل ہوئیں، یہ انہی کا مجموعہ ہے۔ اصل کتاب عربی میں ہے اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

۳۶۔ انسان العین فی مشائخ الحرمین :

اس رسالہ میں ان بشارتوں کا بیان ہے جو آپ کو اور آپ کے نسبی یا روحانی بزرگوں کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل ہوئی ہیں۔ یہ کتاب عربی زبان میں ہے۔

۳۷۔ المکتوب مدنی :

فارسی زبان میں یہ شاہ صاحب کا ایک مرید کی طرف مکتوب ہے، اس میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی حقیقت کے بارے میں شاہ صاحب نے وضاحت فرمائی۔

۳۸- انفاس العارفين:

شاہ صاحب نے اس رسالہ میں اپنے بزرگوں کے حالات بیان کئے ہیں، یہ کتاب فارسی میں ہے۔ ان کے علاوہ دیگر رسائل و کتب کے نام بھی ملتے ہیں، ان میں سے کچھ تو طبع ہو چکے ہیں لیکن بعض کے محض نام ہی تذکروں میں ملتے ہیں۔ آپ کی بیشتر کتب امتداد زمانہ کے باعث ضائع ہو چکی ہیں اور ان کے نام تک معلوم نہیں، بہت سی تصانیف ہیں جو اگرچہ معدوم تو نہیں ہوئیں لیکن اب تک لاہوریوں کی زینت بنی ہوئی ہیں اور طباعت سے محروم ہیں، بعض مطبوعہ کتب کیاب بلکہ نایاب ہیں۔ شاہ صاحب کی شخصیت کے بارے میں ایک المیہ یہ بھی ہے کہ بعض کتب شاہ صاحب کی طرف منسوب تو ہیں مگر واقعتاً وہ آپ کی کتب نہیں۔ حال ہی میں رضا لاہوری راہپور اور خدا بخش لاہوری پٹنہ کی طرف سے شاہ ولی اللہ کے مخطوطات کی فہرست شائع ہوئی ہے، اس سے بھی شاہ صاحب کی دیگر کتب کا سراغ لگانے میں مدد مل سکتی ہے، انڈیا آفس لاہوری، دہلی کولیکشن کے انکشافات سے شاہ صاحب کی دیگر نایاب کتب کا منظر عام پر آنے کا امکان ہے، شاہ صاحب کی تالیفات اور برصغیر میں شاہ صاحب سے متعلق مخطوطات کا تعارفی مضمون غلام مصطفیٰ قاسمی نے شاہ صاحب کی مایہ ناز تصنیف ”الفہیمات الالہیہ“ کی جلد اول کے مقدمہ میں شامل کیا ہے، اس میں بھی شاہ صاحب کی کتب کی حفاظت و اشاعت میں مدد مل سکتی ہے۔ (۸۵)

خلاصہ باب:

شاہ صاحب ایک قاموسی (بہت زیادہ کتابیں لکھنے والا) انسان تھے، آپ کی ہمہ جہتی شان ان کی کتب کی تعداد اور نوعیت سے واضح ہوئی ہے، مندرجہ بالا تحقیق میں ان کی اٹھتیس (۳۸) کتب کا جائزہ پیش کیا گیا ہے، ان میں اور بھی کتب، و رسائل مثلاً (۱) رسائل دانشمندی، (۲) لبس الاحمر، (۳) السرا المکتوم فی اسباب تدوین العلوم، (۴) دیوان الاشعار، (۵) شرح القصیدہ الہمزیہ، (۶) شوارق المعرفہ، (۷) صرف میر منظوم، (۸) فتح الودود فی معرفۃ الجود، (۹) بلاغ المبین، (۱۰) شفاء القلوب، (۱۱) رسالہ در تحقیق و تعین صراط مستقیم (۱۲) فیض عام

(۱۳) شریعت و طریقت (۱۴) ترجمہ و تفسیر سورۃ المدثر والمزمل معروف ہیں، محقق اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ان کی دستیاب کتب کی تعداد باون ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب نے پورے دین کو نئے اصول پر استوار کیا اور عصری تقاضوں کے مطابق دین کی تعبیر نو کی۔ آپ کے خلفاء اور خانوادے کی فکری عالی ہمتی تھی کہ بعد کے آنے والوں نے آپ کی فکر پر ایک مستقل مکتب قائم کیا اور امت کی ایک بڑی تعداد اسی مکتب اور خانوادے سے دینی راہنمائی پاتی رہی۔

اب تک کے مباحث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جملہ علوم میں شاہ صاحب کی خاص انفرادیت ہے اور آپ کے متنوع علوم میں باضابطہ طور پر ایسی کاوشیں بھی سامنے آئی ہیں، جن سے ان کی انفرادی شان واضح ہے۔ مقالہ نگار کو آئندہ ابواب میں معروضی انداز پر شاہ صاحب کے فقہی، معاشرتی اور تصوفانہ افکار و تعلیمات کا اس طور پر تحقیقی جائزہ پیش کرنا ہے، جس سے شاہ صاحب کا امتیازی مقام اجاگر ہو جائے۔ آپ کے پیش روؤں اور معاصرین میں آپ کی امتیازیت کی وجہ امتیاز سامنے آئے۔ مقالے کے مقاصد میں شروع ہونے سے پہلے مناسب ہے کہ شاہ صاحب کے فقہی افکار کو اولیت دی جائے، اس لئے کہ بذاتہ فقہ کو معاش و معاشرت اور تصوف پر تقدم حاصل ہے۔ بلکہ مؤخر الذکر دونوں فقہ (جو انسان کے حرکی رخ کے تعین کا نام ہے) کے ذیلی شعبے ہیں، لہذا آئندہ باب میں شاہ صاحب کے فقہی افکار کے تحقیقی جائزے سے ابتداء کرتے ہیں، اس مبسوط تحقیقی جائزہ پیش کرنے سے پہلے چونکہ شاہ صاحب کے عہد کا تعین ضروری ہے، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اٹھارویں صدی عیسوی میں معاشرتی، سیاسی، معاشی، فقہی اور تصوفانہ و اخلاقی حالات کیا تھے؟ کیونکہ حالات کو اخلاق کی تشکیل میں نمایاں دخل ہوتا ہے، لہذا ان حوالوں سے مختصر بحث کے بعد مقاصد مقالہ میں آغاز کریں گے۔ وباللہ التوفیق۔

حوالہ جات

- (۱) مرزا مظہر جان جاناں، ”کلمات طیبات“، مطبوعہ الجمعہ بک ڈپو، دہلی، ۱۹۹۰ء، ص ۷۰۔
- (۲) بحوالہ ”رحمة الله الواسعة“ شرح ”حجة الله البالغة“ (اردو) مترجم سعید احمد پالنپوری، مطبوعہ زمزم پبلشرز، کراچی، ج ۱، ص ۴۹ مقدمہ۔
- (۳) نواب عدیق حسن، محمد القوی البخاری ”اتحاف النبلاء المتقین باحیاء مآثر الفقہاء المحدثین“ مطبع نظامی، کانپور، ۱۲۸۸ھ، ص ۳۳۰۔
- (۴) نظامی خلیق احمد ”شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات“، ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۶۱۔
- (۵) شبلی نعمانی ”علم الکلام والکلام“، مدینہ پبلشنگ کمپنی لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۰۲۔
- (۶) الحسنی عبدالحی لکھنوی ”نزہة الخواطر“ مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد، الطبعة الاولى، ۱۹۵۷ء، ج ۶، ص ۴۰۶۔
- (۷) ترہتی محمد محسن ”الیانع الجنی فی اسانید الشیخ عبدالغنی“ بر حاشیہ کشف الاستار عن رجال معانی الاثار، مطبوعہ دیوبند، ۱۳۳۹ھ، ص ۲۵۔
- (۸) رشید رضا مصری ”مفتاح کنوز السنة“ المطبوعات المنار المصر ۱۹۷۷ء، مقدمہ۔
- (۹) بحوالہ عبید اللہ سندھی ”حکمت ولی اللہی کا اجمالی تعارف“ (تلیخیص)، یکی دار الکتب بازار لاہور، ص ۲۰۔
- (۱۰) دہلوی شاہ ولی اللہ ”التفہیمات الالہیہ“ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ۱۹۷۸ء، ج ۱، ص ۳۸۔
- (۱۱) امر وہوی نسیم احمد ”شاہ ولی اللہ کے نادر مکتوبات“ ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۸۸۔
- (۱۲) ایضاً۔
- (۱۳) دہلوی شاہ ولی اللہ ”التفہیمات الالہیہ“ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ۱۹۷۸ء، جلد ۱، ص ۳۸۔
- (۱۴) دہلوی شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ فاران اکیڈمی، اردو بازار لاہور، ۱۹۷۰ء، ج ۱، ص ۱۶۱۔ شاہ صاحب کی عبارت ہے، ان اللہ تعالیٰ جعل فی قلبی وقتاً من الاوقات میزانا اعرف به سبب کمال اختلاف وقع فی الملة المحمدية علی صاحبها الصلوة والسلام، وما هو الحق عند الله وعند رسوله ومکتبى من ان اثبت ذلك بالدلائل العقلية والنقلية

بحیث لایبقی فیہ شبہة .

(۱۵) امر وہو نسیم احمد ”شاہ ولی اللہ کے نادر مکتوبات“ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۹۱ء، ص ۴۰۔

(۱۶) جتانی ابوداؤد ”سنن ابوداؤد“ میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی، ج ۲، ص ۵۶۰، (کتاب الملاحم) حدیث یہ ہے، ان اللہ یبعث لہذہ الامۃ علی رأس کل مائۃ سنۃ من یجدد لہا دینہا، یعنی حالات کے بگڑنے کی اصلاح کیلئے کسی مجدد کا مبعوث کرنا اللہ کی سنت جاریہ ہے۔ اغلب یہی ہے کہ اٹھارویں صدی کے سقیم حالات کی اصلاح کے لئے آپ کو مجدد کی حیثیت سے اٹھایا گیا ہو۔

(۱۷) دہلوی شاہ ولی اللہ ”انفاس العارفين“ مشمولہ الجزء اللطيف فی ترجمۃ العبد الضعیف“ مطبع مجبائی، ۱۳۳۵ء ص ۱۱، شاہ صاحب کے نام میں بھی تنوع ہے، آپ کا معروف نام ”ولی اللہ“ ہے، قطب الدین بختیار کاکی کی ایک منامی بشارت کی بناء پر آپ کا نام قطب الدین بھی رکھا گیا، شاہ صاحب نے خود کو اپنی کتب میں ”احمد“ اور ”عبداللہ“ کے نام سے موسوم کیا ہے، سلسلات میں ہے، قال الفقیر ”ولی اللہ“ وقد سمي نفسه ”عبد اللہ“ اشعار میں خود کو ”امین“ تخلص کے طور پر کہتے تھے، تاریخی نام عظیم الدین جو ابجد کے اعتبار سے گو ۱۱۱۵ بنتا ہے، تاہم تریباً یہ عدد ٹھیک مانا جاسکتا ہے، عالم ملکوت میں اپنی کنیت ”ابوالفیاض“ لکھی ہے۔ ”در خلوتی والد ماجد استفسار کردم تبسم کردند و فرمودند ہم چنین است و نام تو ابو الفیاض است“ قدرت کو منظور تھا کہ آپ کو ”ولی اللہ“ کے نام ہی سے مشہور کریں اور دنیا انہیں اس نام سے پہچانتی ہے۔

(۱۸) سعدی سگروری ”سوانح اور نگ زیب“ وحید بک سنٹر لاہور طبع اول ۱۹۹۱ء، ص ۲۰۱۔

(۱۹) دہلوی شاہ ولی اللہ ”انفاس العارفين“ مشمولہ الجزء اللطيف فی ترجمۃ العبد الضعیف“ مطبع مجبائی، ۱۳۳۵ء ص ۱۱ واضح ہو کہ شاہ صاحب نے اپنے ذاتی حالات و واقعات اقارب و اعزہ کے مآثر، مشائخ و اساتذہ سے استفادہ وغیرہ کے بارے میں بعض رسائل میں بڑے سلیقے سے لکھا ہے۔ ابتدائی زندگی کے یہ حالات انفاس العارفين جو شاہ صاحب کے سات رسالوں کا مجموعہ ہے، سے ماخوذ ہیں۔ ان رسائل کی مزید تفصیل شاہ صاحب کی تصنیفی خدمات کے ذیل میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۲۰) دہلوی شاہ ولی اللہ ”انفاس العارفين“ مشمولہ الجزء اللطيف فی ترجمۃ العبد الضعیف“

مطبع مجبائی، ۱۳۳۵ء ص ۱۸

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ پندرہ سال کی عمر میں آپ نے مروجہ علوم و فنون سے فراغت پائی، سترھویں سال میں والد ماجد نے داعی اجل کو لبیک کہا، والد ماجد کی وفات سے میری شادی کی عجلت کا راز بھی کھل گیا، اگر شادی میں جلدی نہ کی گئی ہوتی تو یہ معاملہ کئی سالوں تک التواء میں پڑتا۔ متوسلین نے شاہ

صاحب کو اپنے والد کا خلف الرشید قرار دے کر ۱۹۷۱ء / ۱۳۹۱ھ میں جانشین نامزد کیا۔ آپ نے خود کو تدریسی دعوت کے ساتھ وابستہ کئے رکھا، آپ نے جملہ علوم عقلیہ و نقلیہ میں انتہائی تفکر کے ساتھ مطالعہ کر کے محدثین و فقہاء مستنبطین کے طریق استدلال و استنباط میں درک حاصل کیا۔ پورے بارہ سال انہماک (پوری یکسوئی) کے ساتھ پڑھانے کے بعد جہاں آپ نے علوم دینیہ پر نئی جہات سے نظر ڈالی، تقریر و تحریر کی نئی طرح متعارف کی، وہاں آپ پر یہ بات منکشف ہوئی کہ قرآن و حدیث کے بغیر جملہ علوم بے روح و بے جان ہیں۔

(۲۱) دہلوی شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ مقدمہ۔

(۲۲) شاہ ولی اللہ ”التفهيمات الالهية“ ج ۱، ص ۱۲۶ میں لکھتے ہیں ”واظن ان علومى بقى فى الناس“ شاہ صاحب نے متنوع علوم کے بارے میں جو تصانیف اپنے پیچھے چھوڑیں وہ ان کی قاموسی (بہت سی کتابیں لکھنے والا) شخصیت ہونے کی بین ثبوت ہے، آپ کی تصنیفی خدمات کا جائزہ اسی باب میں پیش کیا گیا ہے۔

(۲۳) شاہ صاحب نے اپنی بالغ نظری اور دور اندیشی سے ہندوستان کی صورت حال کے دانش مندانہ تجزیہ اور صاحب اقتدار کی بے کرداری اور روز افزوں زوال سے دو ایسی حقیقتیں پائی تھیں جن کا تدارک کرنا بے حد ضروری ہو گیا تھا۔ (۱) ملک سے بد نظمی اور طوائف الملوکی ختم کر کے امن بحال کرنا، اس کیلئے مختلف تہذیبوں کی بقاء کے ساتھ یہاں انتہا پسند تین گروہ یعنی سکھ، جاٹ اور مرہٹوں کا قلع قمع کرنا۔ (۲) ہندوستان کے حالات سے واقف کار عسکری قائد اور منتظم سپاہ کی ضرورت کا احساس جو نئی جنگی طاقت سے معمور تو ہو، لیکن مخمور نہ ہو، ان دونوں حقیقتوں کے خواب کی تعبیر کیلئے شاہ صاحب کی نظر میں ایک شخصیت تو نجیب الدولہ کی تھی، لیکن حالات کی سنگینی کے پیش نظر وہ تنہا کافی نہ تھے اور ان کے ذریعے ان طاقتوں کا زور نہیں توڑا جاسکتا تھا۔ شہر پسندوں نے اپنی فوجی طاقتوں کو اس قدر بڑھایا کہ ملک کی کوئی واحد فوجی قیادت ان کو شکست نہیں دے سکتی تھی، اس کیلئے ایک تازہ دم بیرونی فوجی طاقت کی ضرورت جو اس ملک کیلئے مطلقاً اجنبی اور نو وارد بھی نہ ہو، شاہ صاحب کی نظر انتخاب احمد شاہ ابدالی پر پڑی، جنہوں نے منتشر افغانوں کو متحد کر کے سیادت کا سکھ جمایا تھا۔ ابدالی پہلے چھ دفعہ ہندوستان آئے اور گئے تھے۔ شاہ صاحب نے یہاں کے اصلاح احوال کے آخری حل کے طور پر ابدالی کو نجیب الدولہ سے بھی خط لکھوائے، خود بھی پر زور مراسلہ بھیجا۔ خلیق احمد نظامی نے اپنی کتاب شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات میں اس حوالے سے مدلل انداز سے بحث کی ہے، ہمہ جہتی کا ایک پہلو ان کا قاموسی انسان ہونا ہے، آپ کی جملہ تصانیف اس امر پر شاہد عدل ہیں، دراصل آپ نے اصلاح احوال امت کی بھاری ذمہ داری اپنے کندھوں لے کر دو قسم کے کثیر المیعا اور قلیل المیعا منصوبے تشکیل دیئے، ان دونوں منصوبوں میں آپ ایک لحاظ سے کامیاب بھی ہوئے، اگرچہ فوری نتائج ان کے سامنے نہیں آئے، تاہم کچھ مدت کے بعد

اس ملت نے اگر کامیابی پائی، تو بھی اس کا سہرا ان کے اور ان کے خانوادے کے سر رہے گا۔

(۲۴) شاہ عبدالعزیز دہلوی نے شاہ صاحب کی تحریک کو جس علمی رنگ میں وسعت دی، وہ ایک حقیقت ہے آپ نے ہندوستان میں مسلمان بادشاہوں کی بے بسی دیکھ کر اس ملک کو ”دارالحرب“ ہونے کا فتویٰ صادر کیا، اسی دن سے مسلمانان ہند میں آزادی کے جذبہ نے انگڑائی لی، اسے دو قومی نظریے کی علمی و شرعی اساس قرار دیا جاسکتا ہے۔ شاہ صاحب کے بعد انہی کی دانش گاہ کے حضوراً دو تربیت یافتہ صاحبان عزیمت داعی و مصلح حضرت سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید نے حضرت شاہ صاحب کے سیاسی نقشے میں رنگ بھرنے کی کوشش کی اور اس کو خلافت علی منہاج النبوة کے اساس پر قائم کرنے کیلئے اپنی جان کی بازی لگادی۔ اس ضمن میں مزید معلومات ثریا ڈار کی تحقیقی کاوش برائے پی ایچ ڈی، بعنوان شاہ عبدالعزیز دہلوی اور ان کی علمی خدمات، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور میں دیکھی جاسکتی ہے جو متعلقہ موضوع پر نادر کاوش ہے۔

(۲۵) شاہ صاحب نے جن مشائخ اور واسطوں سے اخذ حدیث کیا ہے، آپ نے ان سب کا تذکرہ اپنی کتب میں کیا ہے، جن مشائخ سے آپ نے صحاح ستہ کی سند حاصل کی ہے، ان کی پوری تاریخ اور سند کو اپنی کتاب الارشاد النبی مہمات علم الاسناد (عربی) اور جلاء العینین مطبع احمدی بمبصر میں بیان کیا ہے۔ حریم شریفین کے اساتذہ کا تذکرہ ”انسان العین فی مشائخ الحرمین“ میں کیا ہے۔ جبکہ سلاسل تصوف کے اتصال کے حوالے سے القول الجمیل لکھی ہے۔

(۲۶) دہلوی شاہ ولی اللہ ”الامداد فی مائثر الاجداد“ مطبع احمدی، طبع سوم، ۱۸۸۲ء، ص ۱۵۲۔

(۲۷) ندوی سید ابوالحسن ”تاریخ دعوت و عزیمت“ ادارہ نشریات اسلام کراچی، ۱۹۹۰ء، ج ۵، ص ۶۸۔

(۲۸) دہلوی شاہ ولی اللہ ”الامداد فی مائثر الاجداد“ مشمولہ رسائل خمسہ مطبع احمدی دہلی، طبع سوم، ۱۸۸۳ء، ص ۴۔

(۲۹) ڈاکٹر قمر النساء کی کتاب علامہ فضل حق خیر آبادی حیاتہ و مائثرہ مع التحقیق کتاب الثورة الہندیہ نے یہ لکھا ہے شاہ صاحب کا خاندان ایران سے ہوتے ہوئے کابل (افغانستان) آیا، البتہ ان روایات کا تنقیدی جائزہ لینے کی بہر صورت ضرورت کھٹکتی ہے۔

(۳۰) نسل بدایوانی ”کنز التاریخ تاریخ بدایوان“ احمدی کتب خانہ دہلی، بار اول، ۱۹۵۰ء، ص ۵۳۰۔

(۳۱) محمد قاسم ”تاریخ فرشتہ“ مہوہ اور بدایوان کی فتح، اردو ترجمہ خواجہ عبدالحی اور ڈاکٹر عبدالرحمن، المیزان ناشران و تاجران، الکریم مارکیٹ لاہور، ۲۰۰۴ء، ج ۱، ص ۱۵۹۔

(۳۲) نظامی خلیق احمد، ”تاریخ مقالات“ مکتبہ صدیقیہ دہلی، ۱۳۸۵ھ، ص ۳۰۔

(۳۳) دہلوی شاہ ولی اللہ ”الامداد فی مائثر الاجداد“ مشمولہ رسائل خمسہ مطبع احمدی، دہلی، طبع

سوم ۱۸۸۲ء، ص ۲۔

(۳۳) صدیقی منظور الحق "ہادی ہریانہ" (احوال و سوانح شاہ محمد رمضان مہمی) مطبع صدیقیہ، دہلی، ص ۱۰۔

(۳۵) نور الحسن راشد کاندھلوی کا تحقیقی مضمون جو "شاہ ولی اللہ کے اجداد گرامی" کے نام سے مجلہ فکر و نظر بابت

جولائی ۱۹۸۱ء میں چھپا ہے، بڑی دقت نظری کا حامل ہے۔ موصوف کا لکھنا ہے کہ یہ یادداشت

خانوادہ ولی اللہی کے متعلق قیمتی معلومات پر مشتمل ہے اور ۱۲۳۳ھ کے لگ بھگ کسی بھی صاحب نے

ایسے دو نسخوں کی نشاندہی کی ہے، ایک نسخہ بہررد انسٹیوٹ دہلی میں جبکہ دوسرا نسخہ مجموعہ فتاویٰ شاہ

عبدالعزیز مکتوبہ مولانا محمد مچھلی شہری ۱۲۳۰ء میں شامل ہے، اس یادداشت کے صفحات ۴۷، ۴۸ میں شیخ

شمس الدین کے مدفن اور ان کی قبر مزار جنازہ پراں کا واقعہ مندرج ہے۔

(۳۶) دھلوی شاہ ولی اللہ "الامداد فی مآثر الاجداد" مشمولہ رسائل خمسہ، مطبع احمدی دہلی، طبع سوم

۱۸۸۲ء، ص ۴۔

(۳۷) رحیم بخش، "حیات ولی" مکتبہ سلفیہ لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۴۹۔

(۳۸) فریدی نسیم احمد، "شاہ ولی اللہ کے نادر مکتوبات" ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، طبع نومبر

۱۹۹۹ء، ص ۴۶۔

(۳۸) دھلوی شاہ ولی اللہ "انفاس العارفين" مطبع احمدی، ۱۳۳۵ھ، ص ۸۶۔

(۴۰) سندھی عبید اللہ، "امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ماہنامہ الفرقان بریلی،

خصوصی نمبر بابت ماہ رمضان شوال ۱۳۵۹ھ جلد ۷ شمارہ نمبر ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ص ۲۳۵۔

(۴۱) دھلوی شاہ ولی اللہ "انفاس العارفين" مطبع احمدی، ۱۳۳۵ھ، ص ۵۔

(۴۲) ایضاً۔

(۴۳) دھلوی شاہ ولی اللہ "انفاس العارفين"، ص ۱۱ میں لکھتے ہیں "حضرت ایٹان (والد ماجد) بااخلاق

سلیمہ مرضیہ از شجاعت و فراست و کفایت و غیرت بوجہ اتم موصوف بودند، و عقل معاش مثل عقل معاد کامل

و وافر داشتند در مجلس صحبت حکمت عملی و آداب معاملہ بسیار اموختند۔"

(۴۴) سندھی عبید اللہ "شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ماہنامہ الفرقان، خصوصی نمبر

(شاہ ولی اللہ) بابت ماہ رمضان، ۱۳۵۹ھ، ص ۲۲۳۔

(۴۵) دھلوی شاہ ولی اللہ "الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف" الجمعية بک ڈپو دہلی، ص ۸۔

(۴۶) ندوی سید ابوالحسن "تاریخ دعوت و عزیمت" ادارہ نشریات اسلام کراچی، ۱۹۹۰ء جلد ۵، ص ۱۰۱۔

(۴۷) دھلوی شاہ ولی اللہ "اطيب النعم في مدح سيد العرب والعجم"، مترجم پیر کرم شاہ الازہری،

ضیاء القرآن پبلشرز لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۲۸۔

(۴۸) بحوالہ گیلانی سید مناظر احسن "آغوش موج کا ایک درتا بندہ یا اسلامی ہند کی طوفانی

عہد میں خدا کا ایک وفادار بندہ، ماہنامہ الفرقان، ص ۱۱۲۔

(۴۹) شاہ صاحب اپنے والد ماجد کے حوالے سے لکھتے ہیں سے فرمودند کہ شیخ رفیع الدین نے اپنے آخری ایام وفات میں تقسیم وراثت کی، توجہ چھوٹی اولاد یعنی والدہ شاہ عبدالرحیم کی باری آئی تو انہیں فوائد طریقت پر مشتمل ایک مختصر سا رسالہ اور اوراد اور مشائخ کرام کا شجرہ نسب عنایت فرمایا۔ شیخ رفیع الدین کی رفیقہ حیات نے عرض کیا کہ یہ بچی غیر شادی شدہ ہے، اسے نکاح سے متعلق سامان دینا چاہیے تھانہ کہ یہ تصوف کے رسائل، فرمایا یہ رسائل ہمیں اپنے بزرگوں سے میراث میں ملے ہیں، اس بچی کے لطن سے اس میراث معنوی کا مستحق ایک بچہ پیدا ہوگا، میں نے یہ معنوی میراث اس کے لئے دی ہے، رہے اسباب نکاح تو اللہ تعالیٰ اسے آسان کر دے گا، ہمیں اس کی فکر نہیں، عرصہ دراز کے بعد جب میں (شاہ عبدالرحیم) پیدا ہوا اور ہوشیار ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے ہماری نانی کے دل میں یہ بات ڈال دی اور انہوں نے یہ رسائل مجھے دیدیے۔

(۵۰) دہلوی شاہ ولی اللہ "القول الجمیل فی بیان سوائ السبیل" مترجم خرم علی بلہوری، مطبوعہ مدینہ پبلشنگ میکلورڈ روڈ، کراچی، ۲۰۶۔

(۵۱) سندھی عبید اللہ "شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ماہنامہ الفرقان، خصوصی نمبر (شاہ ولی اللہ) بابت ماہ رمضان، شوال، ۱۳۵۹ھ، ص ۲۳۵۔

(۵۲) آلوسی البغدادی سید نعمان، "جلاء العینین فی محاكمة الاحمدین" مکتبہ مجتہبائی دہلی، ۱۹۷۰ء، ص ۱۵۔

(۵۳) فریدی نسیم احمد، نادر مکتوبات شاہ ولی اللہ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، نومبر ۱۹۹۹ء، ج ۲، مکتوب نمبر ۵۹، ص ۵۲۳۔

(۵۴) دہلوی "التفہیمات الالہیہ" ج ۲، ص ۲۳۹۔

(۵۵) دہلوی شاہ ولی اللہ "فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن" مطبع ہاشمی، میرٹھ، ۱۲۸۵ھ، ص ۴۔

(۵۶) دہلوی شاہ ولی اللہ "انسان العین فی مشائخ الحرمین" مطبع احمدی، ص ۵۱۔

(۵۷) ایضاً۔

(۵۸) دہلوی شاہ ولی اللہ "الارشاد الی مهمات علم الاسناد" سجاد پبلشرز لاہور، پہلا ایڈیشن، ص ۲۷۔

(۵۹) ترحتی محمد حسن، "الیناع الجنی فی أسانید الشیخ عبدالغنی"، بر حاشیہ کشف الاستار

عن رجال معانی الآثار، مطبوعہ دیوبند، ۱۳۳۹ھ، ۸۳۔

(۶۰) دہلوی شاہ ولی اللہ "المقالة الوضیة فی النصیحة والوصیة المعروف بہ وصیت نامہ" فارسی، طبع دہلی، ۱۲۶۷ھ، ص ۱۲۔

(۶۱) کیرانوی عمید الزمان قاسمی "شاہ ولی اللہ کی تجدیدی خدمات کے چند پہلو" مقالہ برائے امام شاہ ولی

اللہ تعالیٰ سے بیعت کرنا، تاریخ ۳۰ جون ۱۹۳۰ء، بمقام سنی دہلی۔

(۶۲) دہلی، ولی محمد، ماہنامہ "تفسیر و تفسیر" (مقدمہ) "کئی دارالکتب لاہور۔"

(۶۳) دہلی، "حجۃ اللہ الباقیہ"، قارئین اکیڈمی لاہور، سن ۱۹۷۰ء، ۳ مقدمہ۔

(۶۴) دہلی، "الشہیدات الالہیہ"، شاہد ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ۱۹۷۰ء، ۱۲۰ صفحہ، ۳۳۔

(۶۵) مولانا سید ابوالاعلیٰ مہتمب تھریلہ کی تصنیف اور تالیف "تفسیر میں شاہد ولی اللہ کا مقام" ماہنامہ الفرقان بریلی، ۱۹۷۰ء، جلد ۱، صفحہ ۸۱۔

(۶۶) شاہد ولی اللہ کی تصانیف و تالیفات مطبوعہ "میرٹھ، ۱۹۳۰ء، ۲۸۔ اصل عبارت یہ ہے حضرت والد ماجد نے بریلوی شیعہ کے تیار کردہ پروگرام کے تحت بریلویوں کے پرزور و مراقبہ پرچہ پیش کرنے سے پہلے ہی ایک شیعہ بریلویوں کے ہمراہ تشریح فرمائی۔

(۶۷) سیامونی ماہنامہ "تاریخ اہل حدیث" اسلامی پیشکش، لاہور، اول ایڈیشن ۱۹۵۳ء، ۱۶۔

(۶۸) "تیم بخش" "تاریخ و تالیف" "مکتبہ سنیہ، لاہور، ۱۹۵۵ء، ۱۰۵۔

(۶۹) مولانا سید ابوالحسن "تاریخ دعوت و غزیرت" ادارہ نشریات اسلام آباد، ۱۹۶۰ء، ۵۰۸۔

(۷۰) شاہد صاحب سے پہلے جن اہل فکر کے قاری تراجم پر صغیر میں پائے جاتے تھے ان میں علامہ شریف علی

الجزیبانی (۱۸۷۱ء) کے ایک قاری تھے، کاہراش متا ہے۔ یہ قاری ترجمہ ان کی تفسیر غرائب

القرآن میں شامل ہے۔ جس کو بعد کے تشریح کنندگان نے شیخ سعدی کی طرف منسوب کر کے کاروبار کو

بڑھانا چاہا۔ اسی طرح ڈاکٹر وقار راشدی کا دعویٰ ہے کہ دسویں صدی ہجری میں محدوم نوح سرور بالائی

نے قرآن مجید کا پہلی بار قاری زبان میں ترجمہ کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ برصغیر میں پہلا عمل قاری ترجمہ

ہے۔ ۱۹۸۱ء / ۱۴۰۲ھ میں سندھی ادب بورڈ، لاہور سے قاری صاحب کی گمرانی میں اس کی اشاعت

ہوئی۔ علامہ صاحب نے ترجمہ کے شروع میں معلومات افزاء مقدمہ لکھا جو چالیس صفحات پر محیط ہے۔

قاری صاحب نے اس ترجمہ کی خوبیاں گنوائیں ہیں۔ ترجمہ کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ پورے قرآن

کلیں میں ترجمہ تفسیر بریلوی اسلوب سے کیا ہے، اسی طرح کئی آیات کے تراجم میں بھی تنوع ہے۔

(وقار راشدی ڈاکٹر، برصغیر میں قرآن حکیم کا پہلا قاری ترجمہ "ماہنامہ الولی، حیدرآباد، صدر، بابت

دہری، ۱۹۹۳ء، شمارہ نمبر ۲، صفحہ ۵۔)

(۷۱) دہلی، شاہد ولی اللہ "فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن" مطبوعہ میرٹھ، مقدمہ۔

(۷۲) سندھی عین اللہ "عام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ماہنامہ الفرقان بریلی، خصوصی

نمبر جلد ۷، شمارہ نمبر ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۲۳۹۔

(۷۳) قاسمی غلام مصطفیٰ، ترجمہ سندھی "مقدمہ فی قوانین ترجمہ" ماہنامہ الرحیم، حیدرآباد، صدر، بابت

ماہ نومبر ۱۹۶۵ء، صفحہ ۹۔

(۷۴) دہلوی شاہ ولی اللہ "الارشاد الیٰ مهمات علم الاسناد" صفحہ اول (قلمی) کتب خانہ سید محبت اللہ پیر جھنڈو، سندھ۔

(۷۵) دہلوی شاہ ولی اللہ "الانتباه فی سلاسل اولیاء اللہ و اسانید وارث رسول اللہ ﷺ" آری برقی پریس ص ۱، دہلی۔

(۷۶) دہلوی شاہ ولی اللہ "الانتباه فی سلاسل اولیاء اللہ و اسانید وارث رسول اللہ ﷺ" آری برقی پریس ص ۱، دہلی، ص ۴۹۔

(۷۷) دہلوی شاہ ولی اللہ "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" طبعیۃ الاوقاف بحکومت الخجاب" لاہور طبع اول ۱۹۷۱ھ ص ۳۔

(۷۸) نواب صدیق حسن، ابوالطیب محمد القنوجی البخاری "اتحاف النبلاء المتقین باحیاء ما اثر الفقہاء المحدثین" مطبع نظامی، کانپور ۱۲۸۸ھ ص ۷۱۔

(۷۹) دہلوی حجة اللہ البالغہ فاران اکیڈمی لاہور، ص ۳ (مقدمہ) واضح ہو کہ حجۃ اللہ البالغہ کا موضوع علم اسرار دین ہے، شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں علم اسرار دین کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں "هو علمٌ یبحث فیہ عن حکم الاحکام ولمیاتہا واسرار خواص الاعمال ونکاتہا یعنی علم شریعت یا علم اسرار دین وہ ہے، جس میں احکام شریعت کی حکمتوں اور علتوں (Reasons) سے اور اعمال اسلامیہ کی خصوصیات کے رموز و نکات سے متعلق بحث کی جاتی ہے، ایک اور جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں "هو علمٌ یعرف بہ حکمة وضع القوانین دینیہ وحفظ نسب الشرعیہ باسرها" حاصل یہ کہ اس علم میں نظام تشریحی کے مصالِح و مفاسد کے اعتبار سے جائزہ لیا جاتا ہے، تاکہ پتہ چلے کہ مامورات میں کیا خوبیاں ہیں اور منہیات میں کیا مفاسد ہیں؟ تاکہ انسانی عقل مامورات پر عمل کرنے اور منہیات سے بچنے کیلئے تیار ہو جائے۔

(۸۰) نسفی محمود احمد "شرح العقائد النسفیہ" مکتبہ رحمانہ، لاہور، ۱۴۰۰ھ مقدمہ۔

(۸۱) دہلوی شاہ ولی اللہ "حسن العقیدہ" قلمی نسخہ ذاتی کتب خانہ نیز مطبع مجتہبائی، میرٹھ، ذی القعدہ، ۱۳۱۲ھ۔

(۸۲) "سورة الفتح" ۱۸:۴۸

(۸۳) دہلوی شاہ ولی اللہ "القول الجمیل فی بیان سواء السبیل" عربی متن مترجم خرم علی، سنگ میل پبلشرز لاہور، ص ۲۶۔

(۸۴) سندھی عبید اللہ، "امام ولی اللہ کسی حکمت کا اجمالی تعارف"، ماہنامہ الفرقان بریلی، خصوصی نمبر ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ص ۲۴۹۔

(۸۵) ڈاکٹر ابوسعید اجلائی، "رام پور رضا لائبریری میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تصنیفات کے قلمی نسخے" (مقالہ مطبوعہ) امام شاہ ولی اللہ نیشنل سیمینار، دہلی منعقدہ ۲۳ مارچ ۲۰۰۳ء، مقالہ مطبوعہ - مکتبہ الخلیل، دہلی۔

عصرِ ولی اللہ

معروضی طور پر آغازِ بحث سے پہلے ”عصرِ ولی اللہ“ یعنی اس وقت کے حالات کا جائزہ پیش کرنا ناگزیر ہے، جس وقت شاہ ولی اللہ نے ان علوم کو پیش کیا، اس وقت یعنی اٹھارویں صدی عیسوی کی ابتداء میں عالمی حالات کیا تھے؟ کونسی سیاسی و معاشی تبدیلیاں وقوع پذیر ہو رہی تھیں؟ کون سے علمی فلسفے پروان چڑھ رہے تھے؟ اس وقت عالم اسلام کو عموماً اور برصغیر کے مسلم ممالک کو خصوصاً کن مسائل کا سامنا تھا؟ الغرض اس تعارفی باب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ شاہ صاحب کے عصر کا تمام لوازمات کے ساتھ تعین ہو اور درپیش معاش، معاشرتی و سیاسی حالات کا ایک عمومی خاکہ سامنے ہو، جس کے اندر رہ کر آپ نے کثیر المیعاد علمی منصوبوں خصوصاً منتخب کردہ فقہی، معاشی اور تصوفانہ شعبوں کو نہ صرف پایہ تکمیل تک پہنچایا بلکہ آپ نے ان میں ایسی امتیازی روش کی بنیاد ڈالی، جس کے افادی پہلو آج بھی مسلم ہیں۔ باب میں مخالف ترتیب موضوع کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے، سیاسی و معاشی تجزیہ کو فقہی تجزیہ پر مقدم کیا گیا ہے۔

عصر ولی اللہ

اٹھارویں صدی عیسوی میں نہ صرف ہندوستان ہی میں بلکہ تمام دنیا میں بڑی اہم سیاسی اور سماجی تبدیلیاں وقوع پذیر ہو رہی تھیں، بعض ممالک غلامی کی زنجیریں توڑنے میں مصروف تھیں، کچھ ایسے بھی تھے، جن کی گردنوں میں غلامی کے طوق ڈالنے کی تیاریاں شروع تھیں، امریکہ کی جنگ آزادی کامیاب طور پر لڑی جا چکی تھی، وہاں مقامی تحریکیں زور پکڑ رہی تھیں، انگلستان میں عوام اپنے حقوق کیلئے نوابوں اور بادشاہوں سے پارلیمنٹ میں لڑ رہے تھے، مشہور شاعر ورڈ سوتھ کو فرانس میں ایک نئی دنیا جنم لیتی ہوئی دکھائی دے رہی تھی، فرانس میں روسو ۱۷۱۲ء/۱۱۲۳ھ، جو رومانی فلسفہ (۱) کا باپ کہلاتا ہے، اپنے معاہدہ عمرانی کا پرچار کر رہا تھا (۲) انقلاب فرانس نے سارے یورپ میں آزادی کی تحریکوں کو ابھار دیا تھا، فلسفہ مادیت ابتدائی صورتوں (۳) میں متعارف ہو رہا تھا۔ اس وقت یورپ سے جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے دور کا آغاز ہو رہا تھا، نئے نئے علوم و فنون اور جدید صنعتی نظام کی داغ بیل ڈالی جا رہی تھی، جس سے معاشی، سیاسی، معاشرتی و مذہبی حالات نئے رخ اختیار کر رہے تھے۔ سائنسی انداز فکر نے کلیسا کی عائد کردہ فکری پابندیوں کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا تھا۔

سکاٹ لینڈ کے آدم سمٹھ نے ۱۷۷۶ء/۱۱۹۰ھ میں دولت اقوام "Wealth of Nations" نامی کتاب لکھ کر سرمایہ دارانہ نظام کی فکری بنیاد مہیا کی تھی۔ کارخانوں اور صنعتوں کے قیام سے جہاں صنعتی پیداوار کی کھپت کیلئے پوری دنیا میں منڈیوں کی تلاش کا مسئلہ پیدا ہوا تھا، وہاں اس کے طبقاتی مقابلے کے طور پر اشتراکیت کی فکر وجود پذیر ہو رہی تھی۔ یورپ تجارتی کمپنیوں کے ذریعے ان علاقوں کی دولت (۴) سمیٹ کر اپنے ملکوں کو منتقل کرنا چاہتا تھا۔ یورپ کے برعکس عالم اسلام کی حالت بالکل مختلف تھی، یہاں عام رجحان پستی اور تنزل کی طرف تھا، ایک طرف دولت عثمانیہ کا آفتاب اقبال تیزی کے ساتھ غروب ہو رہا تھا، تو دوسری

طرف دولتِ مغلیہ دم توڑ رہی تھی، نئی نئی قوتیں ابھر کر سیاسی فضاء کو دھندلا کر رہی تھیں۔ ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ مسلمانوں کی سیاست اور سماج کی ساری بنیادیں ہمیشہ کیلئے ہل جائیں گی، ایشیائی ممالک جو عالم اسلام کے نمائندے تھے، زوال پذیر تھے۔ یہاں پہلے ہندوستان اور پھر ان اسلامی ممالک کا جو ہندوستانی سیاست پر اثر انداز ہو رہے تھے، کا تذکرہ کرنا بر محل ہے، یوں عالم اسلام کے بڑے خطہ ہندوستان میں شاہ صاحب کے علوم کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا ممکن ہو سکے گا۔

ہندوستان کی تاریخ:

ہندوستان کی تاریخ پر اگر گہری نظر ڈالی جائے، تو یہ صدیوں سے ایشیاء کی مختلف اقوام کی توجہ کا مرکز بنا رہا۔ تاریخ گواہ ہے جب بھی یہاں حکومت کرنے والا خاندان ضعف کی منزل پر پہنچتا تو دورہ خیبر یا درہ بولان کے راستہ ایک تازہ عسکری طاقت ہندوستان میں قدم رکھتی اور اس حکومت کو زندگی کی نئی قسط عطا کر دیتی (۵) حتیٰ کہ نادر شاہ کے بعد احمد شاہ ابدالی نے مرہٹوں کی سرکوبی کیلئے ۱۷۶۱ء / ۱۱۷۶ھ میں پانی پت کے میدان میں یہ سلسلہ انتہاء کو پہنچا، یہاں کے اصلاح احوال کیلئے آخری حکمت عملی تھی، جس میں شاہ صاحب کا نمایاں دخل رہا۔ (۶)

ہندوستان جس طرح پانچویں صدی ہجری سے سیاسی لحاظ سے ترکستان و افغانستان کے زیر اثر رہا ہے، اسی طرح وہ ثقافتی، تہذیبی و عسکری لحاظ سے ایران کے بھی زیر اثر رہا، ایک اعتبار سے ہندوستان علم و حکمت، ادب و شاعری، طریق تعلیم، تصوف اور اخلاق وغیرہ میں ایران کا خوشہ چین رہا ہے۔ (۷) افغانستان و ایران کے بعد ہندوستان جن ممالک کے اثرات سے بے حد متاثر ہو رہا تھا، وہ سلطنتِ عثمانیہ تھی، جس نے خلافت کا منصب سنبھال رکھا تھا، (۸) اس کا مستقر گو ہندوستان سے بہت دور یورپ اور ایشیاء کو چک میں واقع تھا، لیکن تمام عرب ممالک مصر، شام، عراق، یمن، نجد و حجاز اور شمالی افریقہ کا بڑا حصہ اس کے ماتحت تھا، خلافت کی عظمت و اہمیت کا احساس ہندوستان کے لوگوں میں پایا جانا ایک فطری امر تھا، اس لئے خلافت کی شرعی، سیاسی اور تاریخی پہلوؤں سے آنکھیں بند نہیں کی جاسکتیں، پھر شاہ صاحب جیسے عالمی ذہن رکھنے والے انسان نے ضرور اس اجتماعی قوت کا احساس کیا ہوگا۔ آئندہ مضمون میں شاہ صاحب کے عہد میں معاشرتی و سیاسی، علمی و فقہی اور متصوفانہ حالات کا جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، تاہم اس فضاء کی تشکیل میں بیرون عالم اسلام کے ممالک کے حالات، ان کے ہند پر ممکنہ اثرات اور خود ہندوستان کی داخلی محل وقوع و شاہی نظام کا تفصیلی مطالعہ پیش کئے بغیر یہ ممکن نہیں، لہذا پہلے عالم اسلام کے حالات اور پھر داخلی ہندوستان کے حالات کا جائزہ پیش خدمت ہے۔

عالم اسلام کے سیاسی و معاشرتی حالات

(اٹھارویں صدی عیسوی میں)

۱۔ سلطنت عثمانیہ:

شاہ ولی اللہ نے اپنے عہد باٹھ سال کے عرصہ میں سلطنت عثمانیہ کے تخت پر پانچ سلاطین کو آتے اور جاتے دیکھا۔ (۹) مصطفیٰ ثالث نے سولہ برس آٹھ مہینے حکومت کی۔ ان کے زمانے میں سلطنت عثمانیہ اور روس کے مابین جنگ چھڑ گئی، سلطنت عثمانیہ کو اس جنگ ۱۱۷۵ء/۱۱۷۸ھ میں شکست ہوئی۔ مصطفیٰ نے جوابی کارروائی کے طور پر فوج کی تنظیم نو کی، حتیٰ کہ کئی فوجی کامیابیاں حاصل کیں۔ روس نے صلح کیلئے کچھ شرائط پیش کیں، جو توہین آمیز تھیں۔ نجارسٹ میں ۱۳ شعبان ۱۱۸۶ء/۱۱۸۶ھ کو شاہ صاحب کی وفات کے دس سال بعد ۱۷۷۲ء/۱۱۸۵ھ میں کانفرنس ہوئی، جس میں کچھ شرطیں پیش کی گئیں۔ حکومت عثمانیہ نے ان کو ٹھکرا دیا اور ترکی افواج کو جنگ شروع کرنے کا حکم دے دیا۔ جنگ کے نتیجے میں روس کو شکست فاش ہوئی، یوں شاہ صاحب کے عہد ہی سے شروع ہونے والا ایک سیاسی معرکہ اپنی انتہاء کو پہنچا۔

۲۔ حجاز کی صورتحال:

شاہ صاحب کا سفر حجاز سلطان محمود اول ۱۱۷۳ء/۱۱۷۳ھ تا ۱۱۷۵ء/۱۱۷۷ھ کی سلطنت کے زمانہ میں ہوا۔ اس وقت حجاز میں سلطنت عثمانیہ کے نائب و نمائندہ جو ”شریف مکہ“ کہلاتے تھے، محمد بن عبد بن سعید بن زید بن محسن الحسن والی حجاز تھے، یہ اپنے والد کی وفات پر ۱۱۷۳ء/۱۱۷۳ھ میں امارت حجاز پر متعین ہوئے۔ ان کا زمانہ خانہ جنگیوں اور خاندانی کشمکش کا زمانہ تھا۔ ۱۱۷۳ء/۱۱۷۳ھ میں ان کے چچا مسعود بن سعید نے ان کو ہٹا کر امارت حجاز پر قبضہ

کر لیا، مگر پورے ایک سال بعد انہوں نے دوبارہ یہ منصب حاصل کر لیا۔ آخر کار چچا نے پھر غلبہ پایا اور ۱۷۵۲ء / ۱۱۶۵ھ تک یعنی تاحین حیات چچا ہی امارت پر قابض رہا۔ مورخین اس کو بیدار مغز اور مدبر انسان لکھتے ہیں۔ (۱۰)

مختصر یہ کہ بارہویں صدی ہجری کے اس عہد میں حجاز کے حالات غیر اطمینان بخش تھے۔ شاہ صاحب نے منصب امارت کے حصول کیلئے یہ حریفانہ کشمکش اپنے سر آنکھوں سے دیکھی ہوگی اور دور رس نتائج اخذ کئے ہونگے۔

۳۔ یمن کی صورتحال:

یمن بھی دوسرے پڑوسی عرب ممالک کی طرح سلطنت عثمانیہ کے ماتحت والی ترکی کے تحت تھا، البتہ یہاں تیسری صدی کے وسط سے امامت کا مسئلہ جاری تھا، (۱۱) تمام رعایا ایک امام کے ہاتھ پر بیعت کرتی، اس طرح وہ ایک ببحر عالم کا انتخاب کرتے اور انہیں امام مانتے، یمن سلطان سلیمان قانونی ابن یاوز کے زمانہ حکومت میں سلطنت عثمانیہ میں شامل ہوا۔ اس وقت یمن میں امام سید مطہر بن امام شریف الدین ۱۵۷۳ء / ۹۸۰ھ امام و حاکم تھے، بعد میں اسی نہج پر یہ حکومتی سلسلہ جاری رہا۔

حضرت شاہ ولی اللہ جب حجاز میں تھے، تو اس وقت یمن میں امام المنصور باللہ حسن ابن المتوکل علی اللہ امام یمن تھے، جن کی مدت تولیت ۱۷۱۷ء / ۱۱۲۹ھ تا ۱۷۴۸ء / ۱۱۶۱ھ تقریباً بتیس سال پر محیط ہے۔

یہاں یہ بات واضح کرنا ضروری ہے، کہ بارہویں اور تیرہویں صدی ہجری میں یمن علم حدیث کا بھی مرکز رہا۔ محمد بن اسماعیل الامیرم ۱۷۳۰ء / ۱۱۴۲ھ کی تصنیف، ”سبل السلام“ اور تیرہویں صدی میں علامہ محمد بن علی الشوکانی م ۱۸۴۰ء / ۱۲۵۵ھ کی ”نیل الاوطار“ کو حدیث کے ذخیرہ میں نمایاں اضافہ خیال کیا جاتا ہے۔ پانچ جلدوں پر مشتمل ان کی ”فتح القدر“ عقل و نقل کے حسین امتزاج پر مبنی منفرد تفسیر بھی انہی امام شوکانی کی کاوش ہے۔ شاہ صاحب کے ذہن پر ممکن ہے، اس اول الذکر علمی پیش رفت کا بھی اثر ہوا ہو۔

۴- ایران کی صورتحال:

ایران پر دسویں صدی ہجری ۱۴۹۸ء / ۹۰۳ھ سے صفوی خاندان حکمران رہا ہے۔ یہ حکومت زیادہ مستحکم نہ رہی، پڑوسی ملک افغانستان نے موقع سے فائدہ اٹھایا۔ والی قندھار میرولیس کے بیٹے محمود نے اصفہان پر حملہ کر کے صفوی خاندان کے آخری بادشاہ سلطان حسین کو شکست دے دی اور اس خاندان کا خاتمہ کر دیا۔ محمود خان تین سال کے بعد انتقال کر گئے، اس کے جانشین اشرف خان کے زمانے میں ملک میں بد نظمی پھیل گئی۔ اس وقت روس کے فرمانروا پیٹر اعظم نے ایران کے شمالی اضلاع پر حملہ کیا۔ صلح کے نتیجہ میں ایران کو اپنے بہت سے زرخیر اضلاع سے محروم ہونا پڑا۔ اس وقت شاہ ایران قید میں تھا۔ خوش قسمتی سے اس کے شہزادے طہماسپ کو ایک لائق صاحب عزم نادر شاہ ملا، جس نے ایرانی عسکری قوت کو نئے سرے سے منظم کیا، وہ اندرونی حالات کو اعتدال پر لایا، اور افغانستان اور روسیوں کا ڈٹ کر مقابلہ کر کے انہیں پسپا کر دیا، نیز چینی ہوئی سرحدات واپس لے لیں۔ (۱۲)

شاہ صاحب کے ترجمان عبید اللہ سندھی عہد ولی اللہی میں جن انقلابات کا تذکرہ کرتے ہیں۔ ان میں نادر شاہ کی یلغار اور دہلی میں قتل عام کے عنوان سے اس اہم واقعات کی طرف ہی اشارہ مقصود ہوتا ہے۔ (۱۳)

انسائیکلو پیڈیا "تاریخ عالم" کے مصنف نے اس واقعہ کو یوں بیان کیا:

"نادر شاہ نے جب مقبوضہ علاقے، افغانیوں اور روسیوں سے خالی کروائے، تو اس کے جرنیل ۱۷۳۷ء / ۱۱۴۹ھ میں بلوچستان، بلخ اور قندھار کی طرف بڑھے، وہاں سے تسخیر ہند کیلئے روانہ ہو کر کابل، پشاور اور لاہور کا رخ کیا۔ ۱۷۳۹ء / ۱۱۵۱ھ میں دہلی کے قریب کرنال میں شہنشاہ کی بہت بڑی فوج کو شکست دی اور دہلی پر قابض ہوئے" (۱۴)

یہ حقیقت ہے کہ گو نادر شاہ نے سلطنت مغلیہ سے حکومت تو نہیں چینی، مگر یہاں کی سلطنت کو بالکل بے بس کر کے چھوڑا۔ ان کی مذہبی پالیسیوں، جابرانہ احکام اور گراں بار محصولات سے تنگ آ کر ایران کی رعایا میں بے چینی کی کیفیت پیدا ہوئی، حتیٰ کہ ۱۷۳۷ء / ۱۱۵۹ھ میں نادر شاہ اپنے ہی قبیلہ کے ایک آدمی کے ہاتھوں مارا گیا۔ (۱۵)

نادر شاہ کی وفات سے اس کا بھتیجا علی قلی عادل شاہ ۱۷۴۸ء/ ۱۱۶۰ھ میں تخت نشین ہوا، اس کے خاندان کا ایک ہی شہزادہ شہزادہ رخ زندہ رہا جو اپنے بھائی ابراہیم کے ہاتھوں معزول کیا گیا۔ اس کے بعد زند خاندان ایران پر غالب آیا۔ کریم زند نے ۱۷۵۰ء/ ۱۱۶۳ھ تا ۱۷۷۹ء/ ۱۱۹۲ھ انیس سال تک حکومت کی۔ اس کی حکومت میں ایران نے ترقی کی۔ اس کے بعد لطف علی زند کے عہد میں ۱۷۹۳ء/ ۱۲۰۸ھ تک اس خاندان کی حکومت بھی ختم ہوئی اور یہیں سے شاہ صاحب کا عہد بھی مکمل ہوتا ہے۔

۵۔ افغانستان کی صورتحال:

اٹھارویں صدی سے بیشتر افغانستان کا ایک حصہ ایران کے ماتحت تھا، دوسرا ہندوستان کے ماتحت اور تیسرے حصہ پر بخارا کے خوانین حکمران تھے۔ ۱۷۰۶ء/ ۱۱۱۷ھ میں قندھار آزاد اور خود مختار ہو گیا۔ ۱۷۳۷ء/ ۱۱۴۹ھ میں نادر شاہ نے افغانوں کو قندھار کی حکومت سے بے دخل کر دیا۔

اس وقت احمد خان ابدالی نامی شخص جنگی قیدی کی حیثیت سے اس کے پاس لایا گیا، نادر شاہ اس سے متاثر ہوا اور اس کو اپنے ذاتی خدمت گاروں میں شامل کر لیا۔ احمد خان برابر ترقی کرتا رہا حتیٰ کہ بادشاہ کا معتمد خاص بنا، اس نے نادر شاہ کے قتل پر افغانی صوبوں کی عنان حکومت سنبھال لی۔ احمد خان ابدالی قبیلہ کی درانی (سدوزی) شاخ سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ ”دردوران“ کے لقب سے مشہور ہوا، اور اس نے درانی سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ اس نے اپنی سلطنت کی سرحدوں کو وسعت دی، وہ بحیثیت مجموعی کریم النفس اور آزمودہ کار مسلم سپہ سالار خیال کیا جاتا تھا، ۱۷۳۷ء/ ۱۱۵۹ھ سے ۱۷۶۹ء/ ۱۱۸۲ھ تک اس نے محمود غزنوی کی طرح ہندوستان کو اپنی توجہ کا مرکز بنائے رکھا۔ اس کے تدبیر، عسکری صلاحیتوں، مذہبیت، علم دوستی اور شرافت نفس کا اعتراف اس کے معتمد نامور معاصرین نے کیا ہے، اس کی قائدانہ صلاحیتوں کی بدولت افغانستان چھوٹی چھوٹی منقسم اکائیوں کی بجائے عظیم اسلامی ملک کی شکل میں بدل گیا۔

احمد شاہ کی وفات ۱۷۷۲ء/ ۱۱۸۵ھ کو قندھار میں ہوئی۔ ان کے بعد تیمور شاہ جیسے ناخلف جانشین نے بیس سال حکمرانی کی، حتیٰ کہ ۱۷۹۳ء/ ۱۲۰۷ھ میں اس کی بھی وفات ہوئی، بعد میں

بارک زئی خاندان میں حکومت منتقل ہو گئی، یہی خاندان انقلاب افغانستان ۱۹۷۵ء / ۱۳۹۵ھ تک حکومت پر قابض رہا۔

الغرض یہ ہندوستان کے باہر عالم اسلام کے ممالک کے حالات تھے، جن سے ہندوستان متاثر ہو رہا تھا۔ خود ہندوستان میں سیاسی، معاشی و معاشرتی حالات کیا تھے؟ جن کے اندر رہ کر شاہ صاحب نے فقہی معاشرتی اور تصوفانہ افکار پیش کیے، شاہ صاحب نے ان علوم کی کیسے تشکیل نو کی؟ اس سوال کا جواب تلاش کرتے ہیں، اس وقت ہندوستان کے داخلی حالات کچھ اس طرح سے تھے:

ہندوستان کے داخلی سیاسی حالات:

ہندوستان کے داخلی سیاسی حالات کا جائزہ پیش کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ مغلیہ حکومت اور ہندوستان کے دوسرے تاریخی واقعات پر طائرانہ نظر ڈالی جائے، اس ضمن میں پہلا امر یہ ہے کہ خاندان مغلیہ کی بنیاد وسیع النظر اور شگفتہ مزاج بابر نے ۱۵۲۶ء / ۹۳۳ھ میں رکھی، یہ ترکی کے بعد مشرق کی سب سے بڑی باعظمت اور پُر شکوہ سلطنت تھی۔ بابر کو اصل محبت ترکستان اور افغانستان کے اونچے اونچے پہاڑوں سے تھی، اس نے ہندوستان کا رخ بالکل آخر عمر میں کیا۔ دہلی کو فتح ہوئے ابھی چار سال نہ گزرے تھے کہ ۱۵۳۰ء / ۹۵۷ھ میں بابر کو موت کا پیغام آپہنچا۔ اور دس سال بعد اس کے بیٹے اور جانشین ہمایوں کو شیر شاہ نے ہندوستان سے مار بھگا گیا۔ ہمایوں نے پندرہ سال جلا وطنی میں گزارے حتیٰ کہ عمر کے آخری سالوں میں شاہ ایران کی مدد سے اسے موقع ملا کہ وہ شیر شاہ سوری کے پوتے سکندر سوری کو شکست دے کر دہلی اور آگرہ پر، پھر سے مغل پرچم لہرائے، سوری خاندان اور مغلوں میں یہ سیاسی آویزش ابھی جاری تھی کہ ہمایوں اتفاقی موت کا شکار ہوا۔ (۱۶)

دور اکبری:

اس کے بعد مغلیہ حکومت کے استحکام کی ذمہ داری اس کے سیزدہ (۱۳) سالہ بیٹے اکبر کے کندھوں پر آ پڑی۔ وہ ۱۵۵۲ء / ۹۵۹ھ میں تخت نشین ہوا۔ اس کی تخت نشینی سے اسلامی

ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا، یہ اس لئے کہ مغل حکمرانوں سے پہلے بعض خاندانوں نے نے ملک کی باگ ڈور سنبھالا، مگر انھیں استحکام نصیب نہ ہو سکا۔ ایک تو اس لیے کہ یہ ایک محدود وقت کے لیے آئے، دوسرا یہ کہ اس وقت مسلمانوں کی حکومت سطحی طور پر تھی، مرکزی نظم و نسق کے علاوہ باقی اختیارات ہندو پنچائیتوں اور زمینداروں کے ہاتھ میں تھے۔ اکبر کے دور میں فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا، حتیٰ کہ بڑا وسیع رقبہ اس کے تحت آیا۔ اکبر ۱۶۰۱ء/ ۱۰۰۹ھ میں آگرہ واپس آیا اور چار سال بعد وفات پا گیا۔

مغلیہ نظام حکومت کا معمار اکبر تھا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اکبر نے نظام حکومت چلانے کے جو اصول وضع کئے تھے، وہ ایسے مثالی تھے کہ بعد میں عالمگیر اورنگ زیب بھی اس میں تبدیلی نہ کر سکے۔

اکبر کی کامیابی کا راز کامیاب نظم و نسق، فرض شناس و وفادار اراکین سلطنت اور اس کے جرأت مندانہ اقدامات میں مضمر تھا۔ علوم و فنون کی سرپرستی صلح کل کی پالیسی نے اس کی حکومت کو وسیع سے وسیع تر اور مستحکم تر بنا دیا۔

اکبر پر دین الہی وضع کرنے کا الزام ہے، اس میں کچھ حقائق بھی ہیں، مگر دیکھنا ہے کہ اکبر کے اس روش کے اختیار کرنے کا باعث خود وہ اہل ہوس و ہوادر باری ملا تھے، جو باطل کو بصورت حق اور حق کو بصورت باطل پیش کرتے تھے۔ تجزیہ در تجزیہ کے بعد یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ آخر بہت سے مناظروں کے بعد اکبر اور علماء کی آویزش ارباب شرع اور ریاستی حکومت کے ٹکراؤ کی شکل اختیار کر گئی، جس میں حکومت کا پلہ بھاری رہا، پھر یہ کشمکش دنیوی امور تک محدود نہ رہی، عقائد تک چلی گئی۔ تاہم اس کی تہہ میں مادی و معاشی عوامل کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جاسکتا، جو ہر دور میں ہوتا رہا ہے۔

اکبر کی مذہبی روش کے بارے میں دو انتہاؤں پر جانا ہرگز درست نہیں، یہ خیال کرنا کہ انہوں نے دین اسلام سے سرمو تجاوز نہیں کیا اور جو کچھ وہ کر گئے وہ دین ہی دین تھا، یا یہ خیال کرنا کہ انہوں نے ایک نیا دین رائج کر کے ترک اسلام اور ارتکاب کفر کیا، دونوں انتہائیں ہیں، دراصل اکبر کا ذہن پیچیدہ تھا اور ان کی اتنی تربیت نہ ہوئی تھی کہ وہ اپنے زاویہ ہائے نگاہ

کے تناقض (تضادات) کو سمجھ سکتا، جو کچھ اکبر کر گئے وہ عام بات سے ہٹ کر ایک نئی روایت تھی، جس سے اختلاف رائے کا حق ہر کسی کو پہنچتا ہے۔

اکثر مورخین نے مثلاً بدایونی نے اکبر کی روش کو مبالغہ آرائی کے انداز میں پیش کر کے شیخ احمد سرہندی کو اکبر کے نظریات کے حریف کے طور پر لاکھڑا کیا اور انھیں مجدد کے مرتبے پر رکھا، حالانکہ مجدد صاحب کے علمی کارنامے اس کے علاوہ بھی اس قدر ہیں، جن کی بنیاد پر انہیں اس منصب کا حق دار ٹھرایا جاسکتا ہے، اس ضمن میں شاہ صاحب کا نقطہ نظر بھی قریب قریب اسی طرح کا ہے۔ (۱۷)

البتہ یہ امر باعث تشویش ہے کہ اس وقت مغرب، علوم و فنون کی شاہراہ پر گامزن تھا، یونیورسٹیوں اور کلیات کے قیام سے وہاں کی نسلیں آسمان پر نظریں جمائے ہوئی تھیں، حالانکہ ان کے اس دنیاوی ترقی کے پیچھے مذہبی محرکات یعنی لادینیّت کے مقابلے میں اسلام کو مغلوب کرنے کی خواہش کارفرما تھی، تو یورپ میں ریاست اور مذہب میں اس قدر ہم آہنگی اور یہاں مذہب اور ریاست میں اس طرح کی آویزش یقیناً موجب تشویش امر تھا۔ یہاں یہ حالت ہو گئی تھی کہ اگر اکبر معقولیت پر مبنی کوئی اقدام کرتا، تو بھی اسے شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، یقیناً یہ موجب تشویش رویہ تھا۔ (۱۸)

اکبر کی وفات ۱۶۰۵ء/۱۰۱۳ھ میں ہوئی۔ اس کی جگہ جہانگیر تخت نشین ہوا۔ وہ سمجھ دار اور معاملہ فہم شخص تھا، اس نے اکبر کے قابل اعتراض اقدامات کا خاتمہ کر دیا۔ جہانگیر کے بعد ۱۶۲۶ء/۱۰۳۵ھ میں شاہ جہاں تخت نشین ہوا، ان کے زمانے میں وہ رد عمل جو اکبر کی روش کے خلاف جہانگیر کے عہد حکومت میں شروع ہوا تھا، قوی تر ہو گیا۔ شعائر اسلامی کے احیاء پر زور دیا جانے لگا، حتیٰ کہ بعد میں یہ مذہبی رجحان انتہائی عروج کو چھونے لگا۔

شاہ جہان کا دور مغلیہ خاندان کا سب سے پر شکوہ دور تھا، علماء اور فضلاء کو ملکی سطح پر اہمیت حاصل تھی، ملا عبدالحکیم سیالکوٹی، سعد اللہ فاضل اور ملا محمود جو پوری علمی افتخار پر چھائی شخصیات تھیں۔ اس عہد میں کئی مورخین اور مصوّر سامنے آئے، جس حوالہ سے یہ زمانہ ممتاز تھا، وہ اسلامی فن تعمیر میں ترقی کا رجحان تھا، اس زمانے میں تاج محل، لال قلعہ، جامع مسجد

دہلی، جہانگیر کا مقبرہ اور دوسری عمارتیں تعمیر ہوئیں، اورنگ زیب سریر آرا تخت ہوئے تو حالات نے نیارخ اختیار کیا۔

دور اورنگزیب:

۳ مارچ ۱۷۰۷ء / ۱۱۱۸ھ کو اورنگ زیب نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ تقریباً نصف صدی تک وہ ہندوستان کے سیاسی حالات کو درست کرنے کی کوشش کرتے رہے اور بڑی حد تک وہ اس میں کامیاب بھی ہو گئے۔ عمر کے آخری حصہ میں آپ نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی کہ خوشدلی کے ساتھ سلطنت کو تین حصوں میں تقسیم کر لیں اور رعایا کی خدمت کریں۔

مقالہ نگار کا اس حوالے سے یہ جائزہ بر محل ہے کہ اورنگ زیب کی یہ وصیت حالات کے گہرے مطالعے اور اپنے بیٹوں کی صلاحیتوں کے صحیح جائزے پر مبنی تھی، ان کی دُور رس نگاہوں نے ان طاقتوں کو ابھرتے ہوئے دیکھ لیا تھا، جن کا استیصال ایک مرکز سے ممکن نہ تھا، لیکن ان کے تنگ نظر اور خود غرض جانشینوں کی اس وصیت کی طرف عدم توجہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو طاقتیں مرکزوں میں تقسیم ہو کر مخالف قوتوں کو دبانے میں صرف کی جاسکتی تھیں، آپس میں لڑ کر ختم ہو گئیں۔ مؤرخین اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ عہد عالمگیری کے بعد ملک ہندوستان بڑی تیزی سے زوال پذیر ہونا شروع ہوا۔ (۱۹)

عہد عالمگیری کے بعد اگر ایک طرف جنگِ تخت نشینی نے سیاسی نظام کو متزلزل کر رکھا تھا، تو دوسری طرف بادشاہوں کی کوتاہ اندیشی، عیش پرستی اور پست ہمتی نے حالات کو بد سے بدتر کر دیا تھا۔ ملک کے گوشے گوشے میں باغیانہ قوتیں کام کرنے لگیں، ہر طرف لوٹ مار اور قتل و غارت گری کا بازار گرم ہو گیا اورنگ زیب کے بعد ان کا بیٹا بہادر شاہ اول تخت ہند پر متمکن ہوا، جو باپ کی بالکل ضد تھا۔ دربار میں اس وقت مستقل دو پارٹیاں ایرانی و تورانی موجود تھیں۔ ہندوستان کی پوری سیاست ان ہی دو پارٹیوں کے گرد گھومتی تھی۔ (۲۰)

مقالہ نگار کو ان حالات سے جو نتیجہ اخذ کرنا ہے وہ یہ ہے کہ عالمگیر کے بعد حکمران محض کٹھ پتلی بنے رہے۔ ان کی غفلت سے امراء نے فائدہ اٹھایا، انہوں نے اس وقت جو حالات پیدا کر دیئے تھے، وہ نہایت ہی افسوسناک تھے، یہ لوگ اپنے مقاصد کے حصول میں کبھی وحدت کا اور

کبھی گروہ بندی کا مظاہرہ کرتے، اور بیرونی طاقتوں کے ساتھ ساز باز سے بھی نہ چوکتے۔ اس طرح سماج اور سیاست کا ہر گوشہ ان کی شاطرانہ چالوں سے متاثر ہوتا تھا۔

اس وقت پورے ہندوستان سے امن و سکون رخصت ہو گیا۔ جاگیرداروں نے رعایا کو غلامی کی زنجیروں میں جکڑ رکھا تھا، مرہٹے، سکھ، جاٹ اور روہیلے سب نے اودھم مچا دیا، فتنہ و فساد، لوٹ مار اور غارتگری نے سماجی و معاشرتی زندگی کی چولیس ہلا کر رکھ دی۔

بظاہر یہ تجزیہ نامکمل رہے گا اگر اورنگزیب کی وفات کے بعد شاہ صاحب کے دور میں کٹ پتلی سلاطین کے حالات، نادر شاہ کا ہندوستان پر حملہ، شاہ صاحب کا بیرونی طاقتوں کو اصلاح احوال کے لیے عمل دخل کی دعوت اور کمپنی کے بدیسی حکمرانوں کا مسلمان سلاطین کی نااہلی سے فائدہ اٹھا کر بنگال میں دخیل ہونا اور پھر پوری سلطنت ہندوستان پر قبضہ جمانے سے متعلق کی محققانہ بحث نہ کی جائے۔

شاہ صاحب کے عہد میں حکمران:

شاہ صاحب نے جن گیارہ سلاطین کو اقتدار میں آتے اور جاتے دیکھا، ان کے اسماء اور عرصہ حکومت یہ رہا۔

- (۱) اورنگ زیب عالمگیر، ۱۶۵۸ء / ۱۰۶۸ھ تا ۱۷۰۷ء / ۱۱۱۸ھ۔
- (۲) محمد معظم شاہ عالم (اول)، ۱۷۰۷ء / ۱۱۱۸ھ تا ۱۷۱۲ء / ۱۱۲۳ھ، یہ فرخ سیر کے ہاتھوں قتل ہوا۔
- (۳) معز الدین جہاندار شاہ، ۱۷۱۲ء / ۱۱۲۳ھ تا ۱۷۱۳ء / ۱۱۲۴ھ۔
- (۴) فرخ سیر معین الدین، ۱۷۱۳ء / ۱۱۲۴ھ تا ۱۷۱۹ء / ۱۱۳۱ھ، پھر قتل کر دیا گیا۔
- (۵) رفیع الدرجات، ۱۷۱۹ء / ۱۱۳۱ھ تا ۱۷۱۹ء / ۱۱۳۱ھ صرف تین ماہ تک حکمران رہا۔
- (۶) رفیع الدولہ، ۱۷۱۹ء / ۱۱۳۱ھ نے صرف چھ ماہ حکمرانی کی اور وفات پا گئے۔
- (۷) محمد شاہ نصیر الدین روشن اختر عرف رنگیلا، ۱۷۱۹ء / ۱۱۳۱ھ تا ۱۷۲۸ء / ۱۱۶۱ھ۔
- (۸) احمد شاہ، ۱۷۲۸ء / ۱۱۶۱ھ تا ۱۷۵۳ء / ۱۱۶۷ھ۔
- (۹) عالمگیر ثانی عز الدین، ۱۷۵۳ء / ۱۱۶۷ھ تا ۱۷۵۹ء / ۱۱۷۲ھ۔

(۱۰) شاہجہان ثالث، ۱۷۵۹ء / ۱۱۷۲ھ تا ۱۷۵۹ء / ۱۱۷۲ھ۔

(۱۱) شاہ عالم ثانی جلال الدین، دسمبر ۱۷۵۹ء / ۱۱۷۲ھ۔ (۲۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ نصف صدی کی مدت میں ولی اللہی عہد میں گیارہ بادشاہ تخت نشین ہوئے، ان امراء کے ادوار میں کئی اہم واقعات پیش آئے۔

بہادر شاہ اول عالمگیر کا بڑا بیٹا تھا، اس نے دوسرے بھائی محمد عظیم کو شکست دے کر حکومت حاصل کی۔ عالمگیر کا ایک بیٹا داراشکوہ باپ کی بالکل ضد تھا، اس نے علیحدہ حکومت قائم کر لی۔ اس کے بعد بہادر شاہ اور پھر فرخ سیر ۱۷۱۹ء / ۱۱۲۵ھ تخت آراء ہوئے۔ ان کے عہد میں حسین علی خان عبداللہ خان، جو بالترتیب امیر الامراء اور قطب الملک کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے، کی حکومت چلتی تھی، اور وارث تخت و تاج بے اختیار تھا۔ بادشاہ ان کے ہاتھوں میں ایک کھلونا بنا ہوا تھا۔ آخر فرخ سیر قید کیے گئے، اس کی آنکھوں میں سلائی پھیر دی گئی، اس کا روائی نے سماج کے دلوں میں مغلیہ سلطنت کی عظمت کو محو کر دیا۔

محمد شاہ کا دور:

محمد شاہ بادشاہ ۱۷۳۸ء / ۱۱۶۱ھ میں تخت نشین ہوئے، انہوں نے ۲۹ سال ۶ مہینے حکومت کی، اس وقت بھی سابقہ ادوار کی طرح امیر الامراء اور قطب الملک کی حکمرانی قائم رہی، محمد شاہ کے دور میں آصف جاہ ایک سنجیدہ انسان تھے حتیٰ کہ وہ از خود ۱۷۲۳ء / ۱۱۵۳ھ کو دہلی سے دکن چلے گئے۔

محمد شاہ کے دور میں نادر شاہ کے حملے کا عظیم سانحہ پیش آیا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب تک غیرت تیموری قائم رہی، اس ملک کے وجود کو کوئی خطرہ لاحق نہ تھا۔ اورنگ زیب کے بعد جب عیاش حکمران وارث تخت ہوئے، تو اِدبار ان کا مقدر بن گئی، امراء کی بد اعمالیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۷۳۹ء / ۱۱۵۱ھ میں نادر شاہ نے دہلی کا رخ کیا اور مسلم سلطنت پر ایسے کاری زخم لگائے، جو کبھی مندمل نہ ہو سکے، اس کے حملے نے یہ واضح کر دیا کہ اب دہلی کا تخت ایک کھوکھلا اعزاز ہی عطا کر سکے گا، اور اس پر قبضہ کرنے والا کبھی اپنے پاؤں پر کھڑا نہ ہو سکے گا۔ وہ سب امراء جو اپنے اپنے علاقوں میں حکومت پر زبردستی قبضہ جمائے بیٹھے تھے، بادشاہ کے اقتدار اعلیٰ سے محض زبانی

ہمدردی کا اظہار کرتے تھے، مگر حقیقت میں یہ مفاد پرست صاحب اثر اشخاص بادشاہ کی لاش پر گدھوں کی طرح منڈلا رہے تھے اور یہ کوشش کر رہے تھے کہ اس میں سے اتنا بڑا ٹکڑا نوج لیں، جتنے کی اجازت دوسرے انہیں دے دیں۔ نادر شاہ کے حملے کے بعد بنگال، اڑیسہ اور بہار میں علی وردی خان کی علیحدہ ریاست قائم ہوئی۔ (۲۲)

اس حملے کے وقت شاہ صاحب حجاز سے واپس تشریف لائے تھے اور ان کی عمر ۳۷ سال تھی۔ شاہ صاحب نے نادر شاہ کے حملے کے المناک واقعات کا تذکرہ نجیب الدولہ اور احمد شاہ ابدالی جیسے اعیان سلطنت سے کیا، عام مسلمانوں کی ڈھارس بندھوانے کے لیے آپ نے اس وقت کر بلا کے جان گسل واقعات یاد دلا کر صبر کی تلقین کی، یہ واقعہ محمد شاہ کے دور میں پیش آیا۔

بادشاہ محمد شاہ کا نام شاید ہی کبھی اس کے عرف ”رنگیلا“ کے بغیر لیا جاتا ہو، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ رنگ رلیوں میں اس قدر ڈوبا ہوا تھا کہ دوسرے مشاغل کے لیے اس کے پاس بہت کم وقت ہوتا تھا۔ اس کے دربار میں مسخروں، گویوں، رقاصوں اور ایسے ہی دوسرے مردوں اور عورتوں کا ہجوم رہتا تھا۔

شاہ صاحب کا نجیب الدولہ کو دعوت اصلاح کا منصوبہ:

اس وقت شاہ صاحب نے پوری بصیرت کے ساتھ سیاسی افق کا مطالعہ کیا اور اصلاح احوال امت کا جو منصوبہ ذہن میں ترتیب دیا، وہ یہ تھا کہ مرہٹوں کی سرکوبی کے لیے بیرونی مدد حاصل کی جائے۔ اس غرض کے لیے جو موافق ترین آزمودہ کار مسلم سپہ سالار ممکن ہو سکتے تھے وہ احمد شاہ ابدالی تھا، جنہوں نے ۱۷۷۷ء/۱۱۶۰ھ سے ۱۷۶۹ء/۱۱۸۲ھ تک محمود غزنوی کی طرح ہندوستان کو اپنی توجہ کا مرکز بنائے رکھا۔ آپ نے انہیں اور ان کے معاون نجیب الدولہ کو اپنی تجاویز کی طرف متوجہ کیا، شاہ صاحب کی ان دونوں شخصیات کے ساتھ مراسلت کا پس منظر یہ تھا، جو بڑی معنی خیز ہے۔ (۲۳)

اس ہنگامہ خیز دور میں اپریل ۱۷۷۸ء/۲ ربیع الثانی ۱۱۶۱ھ کو محمد شاہ اس عالم فانی سے کوچ کر گئے۔ محمد شاہ کی وفات کے بعد شاہ عالم ثانی احمد شاہ نے اقتدار سنبھالا اور ۲۸ سال تک دوسروں کے ہاتھوں کٹھ پتلی بنا رہا۔ بکسر کی لڑائی میں اودھ کے نواب وزیر شجاع الدولہ اور

میر قاسم کے انگریزوں کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد ۱۷۶۴ء/۱۷۷۷ء میں شاہ عالم نے انگریزوں کی اطاعت قبول کر لی اور ایک معاہدہ کے تحت وہ انگریز کا وظیفہ خوار بن گیا۔ یوں بنگال وغیرہ کے محاصل ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھ چلے گئے۔ (۲۴)

احمد شاہ ابدالی نے ۱۳ جنوری ۱۷۶۱ء/۱۷۷۴ء (شاہ صاحب کی وفات سے ایک سال پہلے) مرہٹوں کو شکست دی۔ اس کامیاب کارروائی کے بعد ملکی صورت حال میں تیزی سے بہتری آنی شروع ہوئی۔ اگر سلطنت مغلیہ کے حکمرانوں میں تھوڑی سی بھی ہمت ہوتی تو وہ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر برصغیر میں اپنا اقتدار بحال کر سکتے تھے، مگر یہاں یہ حالت تھی کہ سلطنت بے روح اور بادشاہ عزم و ہمت سے عاری!!

اس کے بعد حالات بد سے بدتر ہو گئے، یہاں تک کہ انیسویں صدی کا آغاز ہوتا ہے۔ اس صدی کے لیل و نہار مزید المناک واقعات کو اپنے دامن میں لیے ہوئے تھے۔ ان میں صرف دو مغل حکمران ہندوستان کے افق سیاست پر باقی رہ گئے، ایک محمد اکبر شاہ ثانی جس کا دور بادشاہت ۱۸۰۶ء/۱۱۲۰ھ سے ۱۸۳۸ء/۱۴۵۳ھ اکتیس سال کو محیط ہے، دوسرا مغل سلطنت کی آخری نشانی محمد بہادر شاہ ظفر جو ۱۸۳۸ء/۱۲۵۳ھ تا ۱۸۵۷ء/۱۲۷۳ھ جو کم و بیش بیس سال مسند اقتدار پر متمکن رہا۔ یہ صرف نام کے بادشاہ تھے، حکم کمپنی بہادر کا چلتا تھا۔ ۱۸۵۷ء/۱۲۷۳ھ میں یہ سلسلہ بھی ختم ہو گیا اور برصغیر میں انگریزوں کا پرچم لہرانے لگا۔ (۲۵) اس کے نتیجہ میں ہندوستان میں شدید ردِ عمل پیدا ہوا، اور انگریز کی مخالفت میں کئی تحریکوں نے جنم لیا، بدیسی حکمرانوں کو عمل دخل، مواقع نا اہل بادشاہوں نے فراہم کیے، ان حکمرانوں کی پشت پر صنعتی انقلاب کی قوت تھی، اس کے بعد حصول آزادی میں دو صدیاں بیت گئیں۔

نتیجہ بحث:

مقالہ نگار بالا واقعات و شواہدات کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ بدیسی حکمرانوں کو عمل دخل کے مواقع نا اہل بادشاہوں نے فراہم کئے۔ تاریخ دراصل درس عبرت کے لیے دہرائی جاتی ہے۔ امت مسلمہ نے جب بھی اپنی خود مختاری کی اہمیت کو نظروں سے اوجھل کر دیا۔ اسلام دشمن طاقتوں نے فائدہ اٹھایا اور مسلمانوں پر سیاسی، معاشی اور تعلیمی یلغار سے باز نہ آئے، اس

وقت ذرپیش حالات کا اس وقت کے حالات سے موازنہ کی بھی ضرورت ہے۔ اصلاح احوال کے حوالے سے آج کے واقعات کا ان واقعات کے ساتھ ایک گہرا تعلق ہے۔

سابقہ فصل میں مذکورہ سیاسی و معاشرتی حالات جہاں سیاست کے اکھاڑے میں مختلف سیاسی پہلو انوں کی شکست و فتح کا باعث بن رہے تھے، وہاں اس سے براہ راست ملکی معیشت متاثر ہو رہی تھی اور معاشی بد حالی جنم لے رہی تھی۔ شاہ صاحب کے عہد کے ۱۷۰۳ء/۱۱۱۴ھ سے ۱۷۶۳ء یعنی ۶۳ سال پر محیط ہے، حالات یوں تھے۔

۱۰ مئی ۱۷۵۸ء/ ۱۱۷۱ھ کو بادشاہ سواری نہ ہونے کی وجہ سے محل سے مسجد تک پیدل چل کر گیا۔ شہزادوں اور شہزادیوں کی حالت غریبوں سے بدتر تھی، شاکر خان جو شہزاد علی خان کا دیوان تھا، کہتا ہے کہ وہ ایک دن خیرات خانہ کا شور بہ شاہی معائنہ کے لیے شہزادے کے پاس لے کر گیا، تو اس نے کہا یہ محل کی بیگمات کو دے دیں، کیونکہ حرم کے باورچی خانہ میں تین دن سے چولہا نہیں جلا۔ یہی نہیں بلکہ نوبت یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ شاہی خزانے کے خالی ہونے کی وجہ سے مہینوں اور بعض اوقات برسوں فوجوں کو تنخواہ نہ ملتی تھی۔“ (۲۶)

مغل بادشاہ احمد شاہ ۱۷۳۸ء/ ۱۱۸۱ھ تا ۱۷۵۴ء/ ۱۱۸۷ھ کے زمانے کی بابت مورخین

لکھتے ہیں:

”احمد شاہ کے زمانے میں برابر تین سال تک افواج اپنی ماہانہ تنخواہ سے محروم رہیں اور حالت یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ محلات شاہی کے ساز و سامان کی فہرست بنا کر دکانداروں کو دے دی گئی تھی کہ ان کو فروخت کر کے سپاہیوں کی تنخواہیں ادا کر دی جائیں۔“ شاہ عالم کے عہد میں معاشی بد حالی کا تذکرہ سرسید احمد خان نے جس انداز میں کیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت معاشی بد حالی آخری حد کو پہنچ چکی تھی۔

”اس وقت (شاہ عالم کے عہد میں) نہایت معاشی تنگی تھی، تمام کارخانے اتر ہو گئے تھے، شہزادے جو قلعہ کے نوکل میں رہتے تھے، ان کو ماہانہ روپیہ نہیں ملتا تھا اور چھتوں بر جڑھ کر چلاتے تھے کہ بھوکے مرتے ہیں۔“ (۲۷)

ان حالات میں یہ تجزیہ برنمل ہے کہ عہد ولی اللہی میں امن و امان تباہ ہو چکا تھا، معاشی

حالت ابتر ہو چکی تھی، ملکی آمدن محدود ہو کر رہ گئی تھی، محصولات کا نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا تھا، شاہ صاحب کی ایسے حالات میں بھی ملک کے مالیاتی نظام پر گہری نظر رہی۔ وہ ایک سیاسی مکتوب میں ایک حکومتی کارپرداز کی توجہ معیشت کی طرف یوں مبذول کراتے ہیں: ”محصولات ہندوستان کم از ہفت ہشت کروڑ نیست لیکن بشرط غلبہ و شوکت والا درمے بدست نیاید“ (۲۸)

ترجمہ: ”ہندوستان کی محصولات سات آٹھ کروڑ سے کم نہیں، بشرطیکہ غلبہ و شوکت موجود ہو ورنہ ایک کوڑی بھی ملنا مشکل ہے۔“

تاریخی دستاویزات سے مذکورہ اعداد و شمار کی تصدیق ہوتی ہے، شاہ صاحب کا ملکی آمدن کے بارے میں اعداد و شمار پر مبنی تجزیہ یقیناً فکر انگیز ہے۔ شاہ صاحب نے درپیش ملکی حالات معاش و معاشرت کی درستگی کے بارے میں ایک منضبط منصوبہ تشکیل دیا، اس منصوبہ کی پوری تفصیل ”شاہ صاحب کے معاش و معاشرتی افکار کا تحقیقی جائزہ“ میں آئے گی۔ (۲۸)

یہ واضح ہے کہ شاہ صاحب کی حالات پر گہری نظر تھی۔ وہ اس وقت کے حالات کی نسبت سے اصلاح معاش و معاشرت سے متعلق ایک پروگرام رکھتے تھے، شاہ صاحب نے دوسری اصلاحات کی طرح اپنی کتب میں اسے متفرق جگہ بیان کیا ہے۔ یہ امر واقع ہے کہ شاہ صاحب نے درپیش حالات معاش و معاشرت کی اصلاح کے لیے جو منصوبہ تشکیل دیا ہے، وہ اسلامی نظام معاش و معاشرت ہی کی تعبیر و راہنمائی تھی۔ اگر اٹھارویں صدی عیسوی میں ان اصولوں کے اطلاق ایک بیمار معاشرہ کی اصلاح کے لیے مفید ثابت ہو سکتا ہے، تو آج بھی امت ان اصولوں کے آئینہ میں اپنا حال دیکھ کر اپنی اصلاح کا سامان کر سکتی ہے۔ اس لیے کہ جو خرابیاں اس وقت پائی جاتی تھیں، آج وہ خرابیاں ان کے مقابلے میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ گو یا اصلاح معاش و معاشرت سے متعلق شاہ صاحب کے اصول کلیات کے درجے میں ہیں۔ ان کی افادی اہمیت مسلم ہے۔ اقوام خوشحال ہوتی ہیں تو نئے فلسفے اور علوم ایجاد ہوتے رہتے ہیں۔ فکر بلندی ہوتی ہے۔ معاشی بد حالی میں انسان کی نظر مادی ضروریات سے تجاوز نہیں کر پاتی۔ شاہ صاحب کے عہد میں یہ دیکھنا ہے کہ سماج میں علمی حالات کیا تھے؟ معاشی بد حالی، علمی ارتقاء پر کیسے اثر انداز ہو رہی تھی؟ کیا ہمیشہ معاشی زوال علمی زوال کو مستلزم ہے؟ اس حوالے سے آئندہ فصل میں جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔



شاہ صاحب کے عہد میں علمی و فقہی حالات

گذشتہ بحث کے نتیجے اور تمام زمینی حقائق سے ایک مستشرق فری لینڈ (۲۹) کا تجزیہ بالکل درست ثابت ہوتا ہے، اور یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے، کہ شاہ صاحب کا زمانہ اٹھارویں صدی عیسوی، سیاسی لحاظ سے انحطاط و زوال کا عہد تھا۔ سوال یہ ہے کہ کیا سیاسی زوال ہمیشہ علمی زوال کو بھی مستلزم ہے؟ اس کا جواب لادین فلسفوں میں جو ہو، سو ہو، اسلامی روایات میں اس کا جواب نفی میں ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مسلمانوں کی فکری علمی تاریخ اور اس کی تصنیفی اور تحقیقی سرگرمیوں کی طویل روئیداد سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی علمی اور فکری زندگی اور ان کی تصنیفی و تحقیقی سرگرمیاں سیاسی عروج اور سلطنتوں سے مربوط و وابستہ نہیں رہیں، جبکہ اکثر غیر مسلم اقوام کی تاریخ میں نظر آتا ہے کہ سیاسی زوال کے ساتھ ان کی خود اعتمادی ختم اور ذہنی و فکری سوتے خشک ہو کر رہ جاتے ہیں۔

مسلمانوں کی تاریخ گواہ ہے کہ عین دور زوال و انحطاط میں وہ بڑے علمی کارہائے نمایاں انجام دے چکے ہیں، مثلاً ساتویں صدی ہجری کے آخر میں سقوط بغداد اور تاتاریوں کے حملوں نے دنیائے اسلام کو زیر و زبر کر دیا تھا۔ ان ممالک کی خاک اڑ گئی تھی، جو صدیوں سے علم کے مرکز چلے آ رہے تھے۔ اس عہد یعنی آٹھویں صدی ہجری کے اوائل میں شیخ الاسلام تقی الدین بن دیقق العید م ۱۳۰۳/۷۰۲ھ پایہ کے محدث، علامہ علاؤ الدین الباجی م ۱۳۱۵/۷۱۴ھ جیسے امام و مجتہد، علامہ شمس الدین الذہبی م ۱۳۴۸/۷۴۸ھ جیسے مؤرخ و نقاد اور علامہ ابو حیان نحوی م ۱۳۴۵/۷۴۵ھ جیسے ماہر فن شیخ الاسلام ابن تیمیہ م ۱۳۸۳/۷۸۳ھ جیسے اصولی و متکلم، علماء نظر آتے ہیں۔ علوم دینیہ میں کمال پیدا کرنے اور ان کی خدمت و اشاعت کا جذبہ داخلی ہوتا ہے۔ حاملین دین رضائے الہی اور نیابت انبیاء علیہم السلام کے فرض کی ادائیگی اور حفاظت دین کے جذبے کے تحت خدمات بجالاتے ہیں، اس لیے یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ سیاسی کشمکش کے

باوجود اہل ذوق نے اپنے مقصد سے غرض رکھتے ہوئے پوری یکسوئی کے ساتھ ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کو اپنا وطیرہ بنائے رکھا ہے۔ اسلامی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ سیاسی زوال علمی و ذہنی زوال کے لیے جزو لازم کے طور پر نہیں رہا۔

شاہ صاحب کے عہد کو بھی اس حیثیت سے دیکھنا چاہیے۔ یہ سیاسی زوال کا عہد تھا تاہم دینی اور علمی طور پر اصلاح و تجدید کا کام بھی اسی عہد میں ہوا۔ اس دعویٰ پر شاہ صاحب کا پورا علمی کام گواہ ہے۔ اس عہد میں جن علوم پر توجہ رہی اور جن اہل علم نے اپنا کام متعارف کرایا ان کی تفصیل یہ ہے۔

عقلی و منطقی علوم کا دور:

شاہ صاحب کے عہد میں علوم حدیث، علم الفقہ و اصول فقہ، علم منطق و فلسفہ کا عام چرچا تھا۔ الغاز و لطائف، (۲۰) ادب و شاعری کی طرف بھی عام رجحان پایا جاتا تھا۔ اس عہد میں علامہ ابو الحسن الیکبریؒ م ۱۷۲۶ء / ۱۱۳۸ھ، الشیخ ابراہیم کردیؒ م ۱۶۹۰ء / ۱۱۰۱ھ، (۳۱) اور ان کے خلف الرشید شیخ ابوطاہر مدنیؒ م ۱۷۳۷ء / ۱۱۴۵ھ (۳۲) شیخ عبدالباقی الزرقانیؒ م ۱۷۲۲ء / ۱۱۲۲ھ (۳۳) شیخ محمد اسماعیل الصنعائیؒ م ۱۷۵۱ء / ۱۱۶۳ھ، (۳۴) اور شیخ العجلوئیؒ م ۱۷۴۹ء / ۱۱۶۲ھ (۳۵) کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ اس عہد میں کثرت تصانیف کے حوالے سے، شیخ عبدالغنی النابلسیؒ م ۱۷۳۱ء / ۱۱۴۳ھ اور علامہ اسماعیل حقیؒ (ولادت نامعلوم) (۳۶) دو بڑے نام تھے۔

برصغیر پاک و ہند میں فقہی تفاسیر کا آغاز بھی عہد ولی اللہی میں ہوا۔ شیخ احمد المعروف بملا جیون ایٹھویؒ م ۱۷۱۸ء / ۱۱۳۰ھ نے ”تفسیرات احمدیہ فی بیان الایات الشرعیہ“ کے نام سے تفسیر لکھی، جس میں ان پانچ سو آیات کی تفسیر ہے جن سے مسائل و احکام مستنبط ہوتے ہیں، ان کی دوسری کتاب اصول فقہ کے موضوع پر المنار کی شرح ”نور الانوار“ ہے جو کہ درس نظامی میں شامل معتبر اور وقیح علمی پیش رفت ہے۔ یہ ہندوستان کے عہد زوال کی لکھی ہوئی کتب ہیں۔ ملا جیون جید فقہی عالم تھے، یہ عالمگیر اور نگ زیب کے استاد رہے ہیں۔

ہندوستان میں عربی ادب، شاعری اور نثر پر جن شخصیات کا احسان ہے، ان میں شاہ صاحب خود بھی شامل ہیں۔ سابقہ بحث فصل ”شاہ ولی اللہ کی تصنیفی ملکات“ کے ضمن میں ان کے علمی کام کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ دوسری شخصیت آزاد بلگرامیؒ کی ہے، جو حستان الہند کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں اور شاہ

صاحب کے معاصرین میں سے ہیں، یہ مؤرخ اور کئی شعری مجموعوں کے مصنف ہیں۔ (۳۷)

ہندوستان میں بارہویں صدی ہجری میں علمی افتخار پر عبدالحکیم سیالکوٹی اور میرزا ابد ہرویٰ روشن ستاروں کی طرح چمک رہے تھے۔ مؤخر الذکر بزرگ علم و حکمت میں یکتائے روزگار تھے۔ ان کا سلسلہ تلمذ شیخ محقق جلال الدین دوانی م ۱۵۲۲ء / ۹۲۸ھ پر منتہی ہوتا ہے۔ دوانی حکمت عملی یعنی عمرانیات پر یقین اور اس میں مہارت رکھتے تھے۔ دوانی چونکہ شاہ صاحب کے والد ماجد کے بھی استاد رہے ہیں، اس طور پر شاہ صاحب کو والد ماجد کے واسطے سے یہی صفت منتقل ہوئی۔ (۳۸) دوانی کے والد قاضی محمد اسلم عہد جہانگیری و شاہجہانی میں قاضی عسکر تھے۔

(۳۹) انہوں نے اصول فقہ اور منطق کے موضوعات پر بالترتیب مسلم الثبوت اور سلم العلوم جیسی ادق کتب لکھ کر علمی دنیا پر اپنی دھاک بٹھادی۔ اس عہد میں کئی مدارس و جامعات سرگرمی کے ساتھ مصروف عمل تھے۔ جامعہ ازہر مصر میں، جامعہ زیتونیہ تونس فاس میں طلبہ کی علمی تشنگی بجھا رہی تھیں۔ ادب و شاعری کی طرف بھی عام رجحان تھا۔ خوش عقیدگی، کرامات، نجوم و حکمت، ریاضی و علم ہیئت میں عام دلچسپی دیکھنے میں آرہی تھی۔

علوم القرآن و الحدیث سے بے اعتنائی:

شاہ صاحب کے عہد میں سرزمین ہند میں مسلمانوں کا رخ علوم القرآن و الحدیث جیسے مقصودی علوم سے عقلیت پر مبنی علوم منطق و فلسفہ کی طرف کس چیز نے پھیر دیا؟ یہ سوال ہر صاحب دانش کے لیے یقیناً باعث اضطراب ہے۔ آخر فلسفہ قدیم کے لاطائل قیل و قال کو دین اسلام کی تعلیمات کے برابر لاکھڑا کرنے میں کون سے عوامل کار فرما تھے؟۔ تجزیہ کرنے سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچتا ہے کہ یہ ایران کی سرزمین تھی، جس نے اعلیٰ پایہ کے ائمہ حدیث اور حدیث قسم کے متبحر عالم پیدا کیے۔ علماء حدیث میں امام مسلم م ۸۷۵ء / ۲۶۱ھ، امام ابو داؤد م ۸۹۲ء / ۲۷۵ھ، امام نسائی م ۹۱۵ء / ۳۰۲ھ اور امام ابن ماجہ م ۸۸۷ء / ۲۷۳ھ جیسے مسلم ائمہ فن اور ایوان حدیث کے چار ستون، دوسری طرف بلند پایہ فقیہ اور متبحر عالم ابو اسحاق شیرازی، امام الحرمین ابو المعالی عبد الملک جوینی، حجت الاسلام ابو حامد الغزالی جیسی سرآمد روزگار شخصیتیں ایران نے جنم دیں۔ بعد کے ادوار میں یہاں کے علماء کا رابطہ علوم القرآن و الحدیث جیسے علوم نافعہ سے منقطع

رہا۔ خصوصاً دسویں صدی ہجری میں، اسماعیل صفوی ۱۵۰۰ء / ۹۰۵ھ تا طہماسپ، (۱۵۷۷ء / ۹۸۴ھ) علوم دینیہ پر منطق و فلسفہ کا غلبہ رہا۔ بقول آزاد بلگرامی دسویں صدی ہجری کے آخر میں عقلیت پسند شخصیتوں کے شاگرد ہندوستان پہنچے اور یہاں کے نصابِ درس اور طریقِ تعلیم پر عقلیت کی ایسی گہری چھاپ لگا دی، جو تیرھویں صدی ہجری تک باقی رہی۔ بعد میں بھی یہی سلسلہ جاری رہا۔ میرزا ہدایت اور ان کے والد قاضی محمد اسلم کی وساطت سے صرف ایران ہی نہیں، بلکہ پڑوسی ممالک افغانستان اور ہندوستان برابر متاثر ہو رہا تھا۔ (۴۰)

شاہ صاحب کے عہد میں جب تک فقہی و مسلکی رجحانات کا جائزہ پیش نہ کیا جائے، تب تک اس بحث کا حق ادا نہیں کیا جاسکتا۔ اس ضمن میں شاہ صاحب کے عہد کا ماقبل ادوار سے تقابل کیا جائے تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ اکبر کے دور میں شاعری و ادبی محافل میں رونق دکھائی دے رہی تھی۔ شاہ صاحب کے عہد میں بھی شاعری کا شوق بہر حال موجود تھا، البتہ تعویذات و رقیات کا عام رجحان تھا۔ فقہی، نحوی اور صرفی مسائل میں لاطائل بحث اور دقیقہ سنجیاں بڑی علمی خدمت خیال کی جاتی تھیں۔ کتب کے متون اور تخلیقی کام کے بجائے حواشی اور حواشی لکھنے کا عام رجحان تھا۔ شاہ صاحب کے دور میں فقہی مسالک میں ایک امام کا تقلیدی رجحان شدتِ انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ یہاں ہندوستان میں شاہ صاحب سے ایک صدی بیشتر اکبر کی آزادانہ مذہبی پالیسیوں کے رد عمل میں اورنگ زیب عالمگیر کی حکومت قائم ہوئی۔ اورنگ زیب کی راسخ العقیدگی نے حقیقت کو عروج پر پہنچایا۔ فتاویٰ عالمگیریہ کی سرکاری تدوین سے اس مذہب کو جو تقویت ملی، اس کے اثرات آج بھی بڑے صغیر میں دیکھنے میں آتے ہیں۔ یہ حقیقت کے عروج کی صدی خیال کی جاتی ہے۔ (۴۱)

یہ سوال بذاتِ خود اہم ہے کہ شاہ صاحب نے درپیش فقہی حالات میں کیا روش اپنائی۔ آپ نے عام علماء کی طرح جامد تقلید اور مذہبی صلابت اور راسخ العقیدگی کو شعار بنایا یا کچھ اور؟ اس کا تفصیلی جواب آئندہ صفحات میں آئے گا۔ شواہد یہ بتاتے ہیں کہ شاہ صاحب کو اس وقت کے علماء کا دنیا دارانہ رنگ ناپسند تھا۔ جامد تقلید اور وہ خشک زاہد صوفیاء کے بھی خلاف تھے۔ پھر شاہ صاحب کیا خود مجتہد تھے یا کیا تھے؟ ایسے ہی وقیع اور اہم سوالات کے جوابات تلاش کرنا مقالہ نگار کے اہداف میں شامل ہے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتب ”حجۃ اللہ البالغہ“ اور ”التفہیمات اللہیہ“

میں معاشرے کے مختلف طبقات کو مخاطب کر کے بے لاگ تنقید کی ہے۔ ایسی عبارات جہاں شاہ صاحب کی بلندی فکر، ان کی دینی حمیت اور جرأت پر دال ہیں، وہاں ایسی وقیع عبارات آپ کی عربی دانی اور ادبی ذوق کا بھی پتا دیتی ہیں۔ شاہ صاحب دینی متعلمین کو یوں مخاطب کرتے ہیں۔

واقول لطلبة العلم ايها السفهاء المسمون انفسكم
بالعلماء اشغلتكم بعلوم اليونانيين وبالصرف والنحو
والمعاني وظننتم ان هذا هو العلم ، انما العلم آية محكمة
من كتاب الله ان تتعلموها بتفسير غريبها وسبب نزولها

وتأويل معضلها او سنة قائمة من رسول الله (۴۲)

ترجمہ: میں طالب علموں سے یہ کہتا ہوں، اے کم عقلو! تم اپنے آپ کو علماء کے مقدر نام سے یاد کرتے ہو تم یونانی، صرف نحو اور علم معانی جیسے علوم میں مشغول ہو گئے ہو اور تم نے یقین کر لیا کہ بس دینی علوم یہی ہیں، حالانکہ علم تو یا کتاب اللہ کی محکم آیات ہیں، کہ ان کی غریب آیات اور مشکل آیات کی تفسیر کی جائے یا ان کے سبب نزول سے بحث کی جائے، یا ان کے مشکل معنی کی مناسب تاویل پیش کی جائے، یا پیغمبر کی ثابت شدہ سنت کا نام ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحب اس وقت کے نظام تعلیم اور اس کے نصاب سے مطمئن نہیں تھے، شاہ صاحب کا منشا یہ تھا کہ علوم آلیہ اور مقصودی میں، جو فرق ہے اسے ملحوظ رکھا جائے، ایسے علوم جو مرور زمانہ کے ساتھ اپنی افادیت کھو چکے ہوں، انہیں ترک کر دینا ہی دانشمندی ہے۔ یہی بات شاہ صاحب موطا امام مالک کی شرح ”مصنفی“ میں یوں لکھتے ہیں۔

”ہمارے زمانے کے معقولی اگرچہ دقیقہ شناس ہیں، لیکن فیض الہی سے بہت دور ہیں، یہ بات ہمارے زمانے کے ان معقولین کے بارے میں کہی گئی ہے جو مستحدث علوم (منطق اور علوم آلیہ) میں مشغول ہو کر انبیاء علیہم السلام کی میراث سے محروم ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اور انہیں راہ حق دکھائے۔“ (۴۳)

شاہ ولی اللہ موطا امام مالک کی اہمیت، علوم دینیہ میں مجتہدانہ بصیرت سے کام لینے اور بے دلیل تقلیدی روش سے اجتناب کرنے کو بڑے اچھوتے انداز میں یوں بیان کرتے ہیں۔

”موطا امام مالک کے سوا اس وقت کوئی کتاب ایسی نہیں جو مخدوم ہو،

اور طبقہ بعد طبقہ اس میں مجتہدانہ نظر نہ ڈالی گئی ہو، جو شخص ان ماخذ کتابوں کو جو شریعت کے اصول ہیں، جانتا ہو، اور علماء نے اس میں جو مجتہدانہ نظر اور کلام کیا ہے، اسے بھی جانتا ہو، اسکے لئے مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں، لیکن ہمارے زمانے کے سادہ لوح جو اس جانب سے پورے طور پر اعراض کیے ہوئے ہیں، جنہوں نے اونٹنی کی طرح اپنی ناک میں نیکیل مضبوط کر لی ہے، اور جنہیں خبر نہیں کہ وہ کدھر جا رہے ہیں۔“ (۴۳)

خشک زاہد فقہاء و مشائخ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

يا ايها المتقشفين من الوعاظ والعباد والجالسين في
الخانقاہات يا ايها المتسكون ركبتم كل صعب وذلول،
واخذتم بكل رطب ويا بس ودعوتم الناس الى
الموضوعات والاباطيل وعسرتم على الخلق انما بعثتم
ميسرين لا معسرين (۴۵)

ترجمہ: اے خشک زاہد واعظ اور صوفیاء جو خانقاہوں میں بیٹھنے والے ہو اور اللہ سے نسبت رکھنے والو تم نے ہر مشکل و آسان طریقہ اختیار کر رکھا ہے ہر صحیح و غلط روایت کو قبول کر لیا اور لوگوں کو تم نے گھڑی ہوئی باطل چیزوں کی طرف بلایا اور لوگوں کو تم نے مشقت میں ڈالا، حالانکہ تمہیں تو آسانی پیدا کرنے کے لئے بھیجا گیا تھا نہ مشکل پیدا کرنے کے لئے۔

شاہ صاحب اپنے دور کے اہل علم سے جو ”فقہاء“ کہلاتے تھے، نالاں معلوم ہوتے ہیں۔ آپ کا بیان ہے۔

”اس زمانے میں فقیہ اس شخص کا نام ہے جو باتوئی ہو۔ زور زور سے ایک جڑے کو دوسرے جڑے پر ٹپکتا ہو، جو فقہاء کے اقوال قوی ہوں یا ضعیف سب کو یاد کر کے بغیر اس امتیاز کے کہ ان میں سے کس میں قوت ہے، کس میں نہیں ہے، وہ انہیں اپنے جڑوں کے زور سے چلتا کرتا ہے۔“ (۴۶)

شاہ صاحب بذات خود اجتہاد کے درجہ پر فائز تھے۔ وہ نفس فقہ کے منکر نہیں تھے، البتہ حدیث

صحیح کے مقابلے میں تاویلات سے یقیناً نالاں و گریزاں تھے۔ اہل علم کو مخاطب کر کے لکھتے ہیں۔

اے اہل علم!! تم میں سے اکثر اہل علم کا حال یہ ہے کہ تمہارے پاس نبی کریم کی کوئی حدیث پہنچتی ہے تو تم اس پر عمل نہیں کرتے اور تم کہتے ہو کہ میرا عمل تو فلاں کے مذہب پر ہے اور پھر حیلہ یہ پیش کرتے ہو کہ حدیث کا سمجھنا اور اس کے مطابق حکم دینا یہ کامل اور ماہر لوگوں کا کام ہے اور ائمہ میں جو مذاہب کے بانی تھے، ان سے یہ حدیث مخفی نہ تھی، بلکہ کسی وجہ سے انہوں نے ترک حدیث کی ہوگی یا تو حدیث منسوخ ہوئی ہوگی یا مرجوح ہوگی۔ (۴۷)

علم حدیث کی روح علم فقہ ہے، لہذا اصولی طور پر فقہ اور حدیث میں تضاد ممکن نہیں، تاہم کبھی ایک ظاہر حدیث جس کی سند میں بھی احتمال آسکتا ہے۔ ایک دوسری قوی حدیث اور اس کی روح کی متضاد ہو جائے، تو قوی حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ مختلف احادیث کا آپس میں ایک دوسری کے ساتھ تطبیق و ترجیح وغیرہ مستقل ایک فن ہے، اس طرح احادیث کا قرآنی احکام سے ہم آہنگ کرنا بھی ایک ادق علم ہے، جس کو ”فقہ“ کا علم کہا جاسکتا ہے۔ ایسی صورت حال میں حدیث کی ظاہری اور باطنی روح کی اساس پر تنوع اور اختلاف رائے کا پایا جانا ایک فطری عمل تھا، لہذا تاریخ اسلامی میں کبھی تو علماء حدیث علمی افاق پر چھائے رہے ہیں اور کبھی فقہاء امت۔

ایک فقیہ کی ادق نظر، آثار و روایات، سماجی عادات، نظائر و اشباہ کے علاوہ جس چیز پر مرکز ہوتی ہے، وہ انسانی عقل کی رورعایت کے ساتھ اسلام کے عمومی قواعد کی پاسداری ہوتی ہے۔ چونکہ شاہ صاحب کے عہد میں منطق و فلسفہ جیسے علوم کی طرف عام رجحان پایا جاتا تھا، اس لئے اکثر علماء پر نہ صرف فقہی علوم کا قلب تھا، بلکہ وہ فقہی مسالک اربعہ سے خروج کو گناہ عظیم خیال کرتے تھے، ایسے واقعات بھی کتب میں درج ہیں، کہ استدلال میں حدیث کے مقابلے میں کسی جید فقیہ کے قول کا مطالبہ کیا گیا۔ ایک واقعہ اس ضمن میں نقل کیا جاتا ہے:

شیخ نظام الدین بدایونی م ۱۲۳۵ھ / ۱۸۲۵ھ سماع کا ذوق رکھتے تھے، علماء کو اس پر اعتراض تھا، معاملہ غیاث الدین تغلق تک پہنچا، اس نے نظام

الدین اور فقہاء وقضاة کو مناظرہ کیلئے بلایا۔ شیخ نے وہ احادیث پیش کیں، جن سے سماع کی اباحت ثابت ہوتی تھی، فقہاء نے انہیں رد کر دیا اور کہا کہ ہمارے ملک میں فقہی روایات، احادیث پر مقدم ہیں۔ بعض نے کہا ہم احادیث کو سننا نہیں چاہتے، کیونکہ ان سے شافعی نے تمسک کیا ہے، اور وہ ہمارے مذہب کے دشمن ہیں۔ (۴۸)

اس واقعہ سے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس دور کے علماء کافقہ میں کس قدر غلو اور شدت تھی۔ شاہ صاحب کو بس تقلید میں غلو ناپسند تھی، آپ فکری جمود کو توڑنا چاہتے تھے۔ آپ نے چاروں دبستان فقہ میں کیسے تطبیق پیدا کر دی۔ اس کا تذکرہ بعد میں آئے گا۔ یہ اس وقت کے علمی و فقہی حالات تھے، جن کے اندر شاہ صاحب نے اپنا تخلیقی کام پیش کیا۔ اس بحث کے عمومی نتائج یہ ہیں:

نتائج بحث:

- ۱- ایران کی عقلیت پسندی سے ہندوستان متاثر ہو رہا تھا۔
- ۲- قرآن و حدیث کے مقابلے میں یونانی منطق و فلسفہ پر زور دیا جا رہا تھا۔
- ۳- تقلیدی رجحان غالب تھا، فقہ حنفی عروج پر تھا۔
- ۴- سیاسی و معاشی زوال کی طرح علمی زوال کی واضح نشانیاں نہیں مل رہی تھیں۔
- ۵- نثر، شاعری اور دوسرے فنون میں اہل ذوق کی دلچسپی قائم رہی۔
- ۶- معاشی و سیاسی حالات کی طرح علمی افق پر بھی دھند چھایا ہوا تھا، متنوع افکار موجود تھے۔ تخلیقی و تعمیری فکر کی بجائے، رجعت قہقری کی کیفیت تھی۔ تاہم مجموعی طور پر گہری نظر سے دیکھا جائے تو محسوس یہ ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں عقلیت اور روشن خیالی کی تحریک انگڑائیاں لے رہی تھی اور علمی پیش رفت اپنے انداز پر ہو رہی تھی۔ ایک لحاظ سے تقلید میں صلابت و شدت کا جذبہ پروان چڑھ رہا تھا جو فکری زوال کی ایک علامت ہے۔ شاہ صاحب نے اس کو روکنے کے لیے زبردست اجتہادی کوششیں کیں۔ شاہ صاحب نے ”فقہ الحدیث“ کے عنوان سے فقہ کی تدوین کا بیڑا اٹھایا۔

شاہ صاحب کے عہد میں تصوفانہ و اخلاقی حالات

دین اسلام کی جامعیت کو دیکھتے ہوئے، علوم کے تینوں شعبوں فقہ، معاشرت و معیشت اور تصوف میں کوئی مغایرت متصور نہیں ہوتی، بلکہ یہ شعبے متعلقہ جزئیات کے ساتھ مل کر کل دین اسلام کی صورت گری کرتے ہیں۔ جس کا مقصد ذات مطلقہ تک رسائی اور اس کی رضا کو پانا ہے۔ تاہم ”علم تصوف“ یا ”الہیاتی علم“ کو بقیہ دو علوم کے مقابلے میں اس طور پر امتیازی حیثیت حاصل ہے، کہ اس میں خالصہ بندہ کا اپنے اللہ کے ساتھ تعلق زیرِ نفاذ لایا جاتا ہے۔

تصوف مسلمانوں کے فکر و عمل کا وہ گوشہ ہے، جس پر سب سے زیادہ نقد و تبصرہ کیا گیا ہے، ماخذ سے لے کر مقاصد اور اثرات تک اس کے ہر پہلو پر انتہائی شد و مد کے ساتھ نکتہ چینی کی گئی ہے، ناقدین نے نہ صرف اس کے سرچشموں ہی کو غیر اسلامی بتانے پر اکتفا کیا، بلکہ ملت اسلامیہ کے اکثر امراض کا باعث اسی کو قرار دیا۔

کشکش حیات سے گریز، راہبانہ زندگی، غیر اسلامی فکر و کردار غرض ہر طرح کے الزامات تصوف اور صوفیاء کرام پر عائد کئے گئے۔ بعض نے تو یہاں تک انتہاء کر دی اور لکھا کہ تصوف اسلام کے رخ روشن پر ایک بد نما داغ ہے۔ اگر یہ الزامات مسخ شدہ تصوف پر ہیں تو ان کی صداقت میں کلام نہیں، لیکن اگر بلا استثناء مطلقاً تصوف اور صوفیاء کرام پر ہیں تو حقیقت حال مختلف ہے۔ حقیقی تصوف دین کی روح، اخلاق کی جان اور ایمان کا کمال ہے اس کی اساس شریعت ہے اور اس کا سرچشمہ قرآن و حدیث ہے۔ تصوف سے انسان کی متحرک زندگی کے رخ کا تعین ہو جاتا ہے۔ (۴۹)

تصوف کے ذریعے انسان کی نظر ظاہری و مادی اسباب سے ماور الطبیعیاتی قوتوں تک، وسعت اختیار کر لیتی ہے۔ یوں تصوف کا موضوع انسان کی مادی دنیا سے بھی ماور حقیقت مطلقہ

کی تلاش اور اس سے مناسبت پیدا کرنا ٹھہر جاتا ہے۔ تصوف فقہ کی روح اور جادہ شریعہ کو ذریعہ بنا کر خود کو منوانا یا اس ذات حقیقی میں خود کو فنا کرنا ہے۔ یہ کائنات میں انسان کی آخری منزل اور دین کی روح ہے۔ (۵۰)

تصوف کی ابتداء، ارتقاء اور اصطلاحات کی بحث کو اپنے موقع پر ضبط تحریر کریں گے، جو بات تصوف کے مسائل سمجھنے کیلئے ناگزیر ہے، وہ اس کا ارتقاء کے ساتھ وضع کا بدلتے رہنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تصوف کی تاریخ میں صاف مدوجزر دکھائی دے رہے ہیں۔ تہذیبی و ثقافتی زندگی کے معرض ارتقاء میں ہونے کے باعث ہر دور میں تصوف کی طرف متوجہ کرنے والے مؤثرات الگ الگ رہے اور اس بناء پر صوفیانہ فکر بھی ارتقاء پذیر رہا۔ تصوف زمانے سے متاثر ہوتا رہا اور اپنے زمانے کو بھی متاثر کرتا رہا۔ ارتقاء تصوف میں یہ امر ملحوظ رہا ہے کہ جب بھی تصوف مدارج ارتقاء سے گزرا ہے، اس کی ارتقائی سمت یہی رہی ہے کہ صوفیانہ مذہبی واردات کے انجام کار پیغمبرانہ وحی کے مطابق ہو جائیں۔ چنانچہ جہاں کہیں ان کے مابین عدم مطابقت کا شائبہ ہوا، اسے رفع کر کے سازگاری وہم آہنگی پیدا کی گئی۔ اس اعتبار سے تصوف کو دور ماقبل تنقید اور دور تنقید کے دو ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے، آج کے دور کا تعلق موخر الذکر تقسیم سے ہے، جبکہ ماقبل تنقید کے دور کو شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب ”ہمععات“ میں جو تصوف کی تاریخ پر مشتمل ہے، چار ادوار میں تقسیم کیا ہے۔

مرحلہ اولیٰ ————— زہد و دورخ اور تقویٰ کا دور

مرحلہ ثانیہ ————— مجاہدہ نفس اور باطنی کیفیات کا دور

مرحلہ ثالثہ ————— جذب اور نسبت توجہ کا دور

مرحلہ رابعہ ————— حقائق کی نظری تشکیل کا دور (۵۱)

امام غزالیؒ م ۱۱۱۲ھ / ۵۰۵ھ (۵۲) اور ابن عربیؒ م ۱۱۶۵ھ / ۵۶۰ھ (۵۳) کے تصوفانہ

افکار میں واضح فرق نظر آتا ہے۔ یہ کے معلوم نہیں کہ ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود اور اس کے رد عمل کے طور پر مجدد الف ثانیؒ م ۱۵۶۳ھ / ۹۷۱ھ کے وحدۃ الشہود کے نظریات نے تصوف کے مباحث کو نیا رخ دیا (۵۴) پھر مجدد صاحب کے تقریباً ایک صدی بعد شاہ ولی اللہ نے اس

نظری اختلاف کو محض اعتباری قرار دے کر دونوں فلسفوں کو کیسے باہمی طور پر استوار کیا، اور تاریخ کا دھارا بدل دیا۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جائزہ پیش کرنا مقالے کے اہداف میں شامل ہے۔

الغرض یہ امر واقع ہے کہ تصوف کی بوقلموں تاریخ میں ایسے مدوجزر پائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے اسے تاریخی موڑ کی حیثیت سے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ تصوفانہ مسائل پر بحث کرتے ہوئے، ان ادوار کو پیش نظر رکھنا لازمی امر ہے۔

شاہ صاحب کے عہد میں متصوفانہ حالات کیسے تھے؟ ان کا رخ فقہیانہ علوم کی طرح عروج کی طرف تھا، یا سیاست و معیشت کی طرح پستی کی طرف۔ یہ مسائل تحقیق طلب ہیں، اس ضمن میں ہندوستان کی باگ ڈور سنبھالنے اور سماجی زندگی سے تعلق رکھنے والوں کی شخصی کردار اور رویوں سے بھی تصوفانہ و اخلاقی سطح کے تعین میں مدد مل سکتی ہے، جو درج ذیل ہیں۔

اسلامی ہند کے دینی حالات اور مذہبی ارتقاء پر نظر رکھی جائے، تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عرب اور مغل سلطنت کا سلسلہ محمد فیروز تغلق اور سکندر لودھی جیسے متوازن سلاطین سے ہو کر جب بڑھ رہا تھا، تو اس وقت مسلمان بادشاہ لا پروا ضرور تھے، مگر اصول میں ترمیم و تہنیک کا خیال ان کے دل میں قطعاً نہ آیا تھا۔ جب اکبر سریر آرائے تخت ہوئے، تو ان کی پچاس سالہ دور حکومت میں پہلے بیس سال کو چھوڑ کر بقیہ تیس سالوں میں جو مذہبی کھلبلی مچی، وہ تاریخ کا مستقل باب ہے۔ انہیں وحدت ادیان اور مذہبی ہم آہنگی کیلئے نظریہ وحدۃ الوجود ایک نعمت غیر مترقبہ کے طور پر ہاتھ آیا، اس نظریہ کی آڑ لے کر آپ نے وحدت ادیان کے فلسفہ کا اپنی سماج پر خوب اطلاق کیا، مجدد الف ثانی اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اکبر کی جن مذہبی پالیسیوں کو ہدف تنقید بنایا، ان میں مسئلہ وحدۃ الوجود کا بطلان اور وحدۃ الشہود کی صحت کا مسئلہ سرفہرست تھا۔ شیخ احمد سرہندی نے ابن عربی کے اس نظریہ کی کھلے عام تردید و تغلیط کی اور اپنے موقف کے بارے میں دلائل دے کر جہاں ایک علمی معرکہ سر کیا، وہاں آپ نے وحدۃ الشہود کے نام سے تصوف کے مباحث میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ اس عہد میں صوفیانہ مباحث کا مرکزی مسئلہ یہی بنا ہوا تھا۔ فضاء ان جیسے مسائل سے گونج رہی تھی۔ شاہ صاحب جب علمی افق پر مستولی

ہو رہے تھے، تو بقول اورنگ زیب، بادشاہ اور رعایا دونوں عملاً اعلیٰ اخلاقی اقدار سے عاری تھے، سرہندی کے ساتھ شیخ عبدالحق محدث دہلوی حدیثی انوار سے اس خطہ میں روشنی پھیلا رہے تھے۔ (۵۶) دہلوی صاحب کے حدیثی فیوضات سے خشک صوفیانہ مباحث میں یقیناً کمی واقع ہو رہی تھی۔ اس وقت مجدد صاحب کی زبانی تصوفانہ حالات کا تذکرہ مناسب حال ہے۔ مجدد سرہندی کے حالات ولی اللہی عہد پر منبج ہوئے۔ مجدد صاحب اپنے مکتوبات میں لکھتے ہیں:

”اکثر ابنائے ایں وقت بعضے بتقلید، بعضے بجز علم بعضے دیگر بعلم ممتزج بذوق ولونی الجملہ وبعض بالحادوزندقہ گرفتار شد (۵۷) ترجمہ: اس زمانے کے بعض لوگ بے دلیل تقلید اور بعض دوسرے ذوقی علوم اور دوسرے بعض گمراہ کن علوم میں گرفتار تھے۔

بقول سرہندی اس توحیدی عقیدے کی آڑ میں وہ دین و شریعت کی پابندی سے گلو خلاصی چاہتے تھے۔ گرد نہائے خود را از ربقہ تکلیف شرعی بالحمیلہ می کشانند و مداہنات در احکام شرعیہ سے نمایند (۵۸) ترجمہ: اس عقیدہ توحید (وحدت الوجود) کی آڑ میں خود کو تکلیف شرعی سے آزاد کرنا چاہتے تھے۔ اور اسلام کے قلاوہ (ہار) کو گردن سے پھینکنا چاہتے تھے۔ یوں وہ شرعی احکام کی بجا آوری میں سستی سے کام لیتے تھے۔

متصوفانِ خام کے بارے میں مجدد صاحب لکھتے ہیں۔

”از جہل امراء و سلاطین را تنجیز عدل و انصاف مکلف نے دانندومی گویند کہ مقصود از ایاتان شریعت حصول معرفت است چوں معرفت میسر شد تکلیفات شرعیہ ساقط گشت (۵۹)“ ترجمہ: وہ لوگ جہالت کی وجہ سے امراء و سلاطین کو عدل و انصاف کے نفاذ کے مکلف نہیں سمجھتے تھے اور وہ کہتے تھے کہ شریعت پر عمل سے مقصود حصول معرفت ہے۔ جب معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو شرعی احکام کی بجا آوری ساقط ہو جاتی ہے۔

اکثر صوفیاء خام نے شریعت اور حقیقت کی تقسیمات کر کے، شرع کے احکام سے فرار اپنایا ہوا تھا۔ یہ حقیقت جس طرح آج درست ہے، اس وقت بھی یہی وتیرہ رہا۔ بقول مجدد صاحب صوفیاء خام خیال کہا کرتے کہ شریعت پوست حقیقت است و حقیقت مغز شریعت است، لہذا وہ کہتے تھے، جس کی رسائی مغز تک ہو چکی ہے، اب اسے چھلکے کی کیا پرواہ ہو سکتی ہے۔

حضرت مجدد صاحب رقم کرتے ہیں، ان میں بعض لوگ بظاہر نماز و روزہ کی جو کبھی پابندی کرتے ہیں، اسکی وجہ وہ یہ قرار دیتے ہیں۔ مبتدیان و پس رواں ایشاں باں اقتداء کنندہ آنکہ عارفان محتاج بہ عبادت اند ”خذلھم اللہ“ ترجمہ تا کہ مبتدی اور ان کے پیروکار ان کی اقتداء کریں یہ مقصد نہیں ہے کہ عارفوں کا گروہ بھی ان عبادتوں کا مکلف ہے۔ خدا انہیں رسوا کرے، فرما کر مجدد صاحب لکھتے ہیں، کہ ان کا قول تھا کہ ہم ظاہر شریعت کی پابندی محض ریاکارانہ طور پر کرتے ہیں، ان کا علانیہ یہ نظریہ تھا، تا پیر منافق و مرانی نہ باشد مرید ازوئے منفع نہ گردد (۶۰) یعنی جب تک پیر منافق و ریاکار نہ ہو جائے اس وقت تک مرید اُس سے فیض حاصل نہیں کر سکتا ہے۔

المختصر مجدد صاحب نے اس وقت تصوف کے خود تراشیدہ پہلوؤں (مثلاً سماع، استمداد عن غیر اللہ، اور جملہ بدعات وغیرہ) پر پوری بصیرت سے نگاہ ڈالی اور نقد کیا، صوفیاء خام کے ہاتھوں اسلام کی زبوں حالی پر مجدد صاحب اپنے ایک مکتوب میں غم بھرے الفاظ میں نوحہ کرتے ہیں، واویلاہ و امصیبتاہ و احسرتاہ و احزناہ فرماتے ہوئے جہانگیری دربار کے ایک امیر کو یوں ارقام فرماتے ہیں۔

اکثر جہلاء صوفی نما این زمانہ حکم علماء سوء دارند فساد ایہا متعدی است۔

ترجمہ: اس زمانے کے جاہل صوفیاء علماء سوء کے حکم میں ہیں، ان کا فساد متعدی ہے اور

پھیلتا جاتا ہے۔

مجدد صاحب نے مسلمانوں کی اعتقادی و عملی لحاظ سے کمزوری کا جو نقشہ کھینچا ہے، وہ باعث تشویش ہے۔ وہ علماء کی باہمی او ریش کو مسلمانوں کے اقبال و ارجندی کیلئے خطرہ قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں، بدعات، فرض، سنت کے درمیان عدم تمیز عیش و تنعم، غیر مشروع امور مثلاً غناء و موسیقی جیسے افعال شنیعہ کے اجراء میں صوفیاء خام کا نمایاں دخل رہا ہے، وہ لکھتے ہیں:

”اکثر علماء ایں وقت رواج دہندہ ہائے بدعت اند و محو کنند ہائے سنت“ (۶۱) اس وقت

کے علماء بدعات کو رواج دینے والے ہیں اور سنت نبوی کو مٹانے والے ہیں۔

المختصر یہ مجدد صاحب کے عہد کا کھینچا ہوا تصوف کا نقشہ تھا، یہی تصوفانہ حالات ولی اللہی

عہد کیلئے مقدمہ ثابت ہوئے۔

امر کی مصنف، جنہیں ہندوستان کے عہد زوال کا مورخ کہنا مناسب ہے، لکھتے ہیں:

اٹھارویں صدی تک اسلامی دنیا ضعف کی انتہاء کو پہنچ چکی تھی۔ صحیح قوت کے آثار کسی جگہ پائے نہیں جاتے تھے، ہر جگہ جمود و تنزل نمایاں تھا۔ آداب و اخلاق قابل نفرت تھے۔ فی الجملہ اسلام کی جان نکل چکی تھی، اور محض بے روح رسمیات اور متبذل توہمات کے سوا کچھ نہ رہا۔ اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پھر دنیا میں آتے، تو اپنے پیروؤں کے ارتداد اور بت پرستی پر بے زاری فرماتے۔ (۶۲)

اس بیان سے واضح ہے کہ دین کی اصل روح سے لوگ ناواقف ہو چکے تھے۔ ہندوؤں کے ساتھ بود و باش نے ان کے عقائد و نظریات (جن میں تصوف بھی شامل تھا)، سے لے کر قوائے عمل تک کو معطل کر رکھا تھا۔

نواب درگاہ قلی خان اپنی کتاب میں لکھتے ہیں ”دنیاوی زندگی میں پیروں کو ارباباً من دون اللہ کا مرتبہ تو دیا ہی گیا تھا، جب یہ بزرگ انتقال کر جاتے، تو ان بزرگوں کی قبروں کے قریب دفنانے کے بارے میں لوگ وصیتیں کرتے تھے، اور خیال کرتے تھے کہ اس طور سے وہ عذاب سے بچ سکیں گے۔“ (۶۳) یہ لوگ خوش فہمی کی بنیاد پر اپنے اپنے مشائخ کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتے تھے۔ آپ حافظ شاہ سعد اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

یہ بہت بڑے بزرگ تھے، لوگ انہیں ولی سمجھتے تھے مشہور ہے کہ وہ قطبیت کے درجہ تک پہنچ گئے ہیں۔ آپ کی کرامت مشہور ہے کہ آپ نے بہت سے اندھوں کو بینائی بخشی، صاف دل اور روشن ضمیر ہیں، نقشبندی سلسلے سے بیعت ہیں۔ اس لئے سماع سے دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ (۶۴)

گویا اس وقت خوارق و کرامات کے ظہور کا دوسرا نام تصوف پڑ گیا تھا۔ مزارات پر لوگ جگمگاتے لگاتے تھے۔ حلال کمائی کے ذرائع پانے میں ناکام افراد اور معاشرہ کے بھگائے ہوئے

لوگ ایسی جگہ پر مجتمع ہوتے۔ خود اپنی طرف سے دین گھڑتے اور اس کی روشنی میں اپنی جداگانہ روش اپناتے۔

مسعود عالم ندوی ہندوستان میں اسلام کو موثر فعالیت کی بجائے اسے متاثر انفعالیات کی جہت سے دیکھتے ہیں۔ ان کے جائزہ کے مطابق دسویں صدی ہجری سے پہلے کفر و شرک کی اندھیریاں اپنی آخری حد کو پہنچ چکی تھیں۔ اسلام کی روشنی ہندوستان میں مدہم پڑ گئی تھی۔ تصوف سے متعلق حلول، بروز اور وحدۃ الوجود کے عقیدے دماغوں پر مستولی تھے۔ قرآن و حدیث کے چشمہ صافی سے پیاس بجھانے والوں کا عام قحط تھا۔ (۶۵)

محمد شاہ کے بعد اورنگزیب کا پڑپوتا سلطان عزیز الدین بن فخر الدین جہان دار شاہ عالمگیر ثانی کے لقب سے تخت ہند پر متمکن ہوا۔ بادشاہ ایک طرف تو اپنے دادا اورنگزیب عالمگیر کے نقش قدم پر چلتا تھا، تو دوسری جانب وہ پیروں، فقیروں کا شیدائی تھا، رعشہ دار اعضاء کے باوجود شادی کا خواہشمند تھا۔ نجومیوں اور رمالوں پر اعتقاد رکھتا تھا، یہ اسلام کے بین واضح اصولوں میں تبدیلی کر کے ہندوانہ طریقوں کو اختیار کرتا تھا۔

ہندو تہذیب کے گہرے اثرات مرتب ہو رہے تھے، معاشرے کے امراء کا حال یہ ہو، تو متوسط اور نچلے طبقے کا حال اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ علماء بھی بقول مورخ اسی رنگ میں رنگے گئے تھے۔ مسلمان مقبروں اور مزاروں پر حاضری دیتے اور پیدائش، اموات اور شادی بیاہ کے موقعوں پر اسلام کے ظاہری اصولوں کے خلاف شراب نوشی اور جوئے جیسی رسوم کو اپناتے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کی زندگی کے ہر شعبہ میں اتحاد و یگانگت کے اثرات کارفرما نظر آتے تھے۔ دونوں قوموں نے ایک مشترکہ علمی و ادبی ذوق پیدا کر لیا گیا تھا، یہاں تک کہ دونوں ایک دوسرے کے مذہبی تہواروں میں دلچسپی لیتے تھے۔ مذہبی رواداری کا یہ حال تھا کہ خود شاہان مغلیہ ہولی اور دسہرا کا تہوار مناتے۔ غلام علی مجتبیٰ لکھتے ہیں:

”مذہبی تہواروں کے موقعوں پر مسلمانوں کی ہندوؤں کے پہلو بہ پہلو شرکت ہندوانہ اثرات کا مسلمانوں کی زندگی پر کھلا ثبوت تھا، مسلم، جنم اشٹی، سہراہ اور ہولی کے ہندو تہواروں

کے موقعوں پر میلوں اور مذہبی تقریبات میں شانہ بشانہ شریک ہوتے تھے۔“ (۶۶)

مذہبی و متصوفانہ خیالات میں بگاڑ کا اندازہ اس وقت کے مفکرین خصوصاً شاہ صاحب اور شاہ کلیم اللہ شاہ جہاں آبادی کی ان تحریروں سے ہو سکتا ہے، جو انہوں نے اپنے مثنیین کی طرف لکھ بھیجی تھیں، اس وقت صوفیاء خام کا حال بدتر تھا، وہ مشائخ متقدمین کی روایات کو نہ صرف فراموش کر چکے تھے، بلکہ غیر اسلامی فکر و کردار ان کا سرمایہ زندگی بن گیا تھا۔ تصوف کا سرچشمہ قرآن و حدیث کی بجائے ویدانت اور اپنشد، نوافلاطونیت اور مانویت ہو کر رہ گیا تھا۔ عملیات تعویذات اور گنڈوں میں حد سے زیادہ اعتقاد بڑھ گیا تھا۔ پیر کی غیر شرعی حرکات بھی حجت سمجھی جاتی تھیں۔ اس قسم کے صوفیاء نے مذہبی تعلیم کو مسخ کرنے کے ساتھ ساتھ ملت کے قوائے عمل کو بھی شل کر دیا تھا۔ سید ابوالحسن علی ندوی نے ان مذہبی و تصوفانہ خیالات کا نقشہ جن بلیغ الفاظ میں کھینچا ہے، وہ درج ذیل ہے۔

”شُرک اور بت پرستی مختلف ناموں سے مسلمانوں میں گھر کر چکی تھی۔ قبروں اور مردوں کے متعلق ایک مستقل شریعت بن گئی تھی۔ جس کے واجبات اور مستحبات میں ان سے دعا مانگنا، بوسہ دینا، اور چادریں چڑھانا، منتیں ماننا، قربانیاں کرنا، طواف کرنا، گانا بجانا، میلہ لگانا، تہوار منانا، چراغاں کرنا، عورتوں کا وہاں جمع ہونا، وغیرہ اس شریعت کے خاص اجزاء تھے۔“ (۶۷)

غرض یہ کہ مذہب کے نام پر وہ ساری چیزیں مسلمانوں میں پیدا ہو چکی تھیں، جو یہودیوں اور نصرانیوں وغیرہ کے ہاں پائی جاتی تھیں۔ ہندو مذہب کے رسوم و رواج مسلم ثقافت کے دامن میں جگہ پا چکے تھے۔

شعائر اسلامی کے بجائے ہندو تمدن کے آثار مسلمان معاشروں میں نمایاں تھے۔ اس ہندو مسلم تمدن کا سماجی و علمی دونوں حلقوں میں یہاں تک اثر ہوا، کہ وہ کھلے عام رحمن کے نام کو رام اور بھگوان کا متبادل سمجھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ایک ہی ہستی کے یہ مختلف نام ہیں۔ ہر ملک میں ہر فرقے نے اپنی خواہش کے مطابق جو چاہا، نام تراش لیا۔ یوں اسلام اور کفر کی حدیں مل گئی تھیں۔ عالمگیر کے بعد اخلاقی ابتری روز بروز بڑھتی جا رہی تھی۔

اٹھارویں صدی میں روحانی زبوں حالی کے اس پر آشوب دور میں جن باعمل صوفیاء نے

اصلاح و تزکیہ کا ہنگامہ برپا کر رکھا تھا، وہ بھی کئی ایک تھے، صرف دہلی میں کئی سلسلوں کے عظیم المرتبت مشائخ مسند نشین تھے، شاہ عبدالعزیز دہلوی لکھتے ہیں:

در عہد محمد شاہ بادشاہ بست و دو بزرگ صاحب ارشاد ہر خانوادہ در دہلی بودند و این چنین اتفاق کم می شود۔ (۶۸)

شاہ فخر الدین اور مرزا مظہر جان جاناں کی خانقاہیں آباد تھیں، یہ حضرات چشتی سلسلہ کے عظیم بزرگ تھے، ان کی خانقاہیں، رشد و ہدایت کی منبع تھیں۔ حضرت مرزا مظہر کی خانقاہ بھی نور پھیلا رہی تھی، یہاں حضرت شاہ غلام علی، شاہ ابوسعید، شاہ عبدالغنی، شاہ محمد آفاق موثر انداز میں موجود تھیں تبلیغ دین کرتے رہے، ان مقامات پر تزکیہ باطن اور تہذیب نفس کے درس دیئے جاتے تھے اور باطنی زندگی کو سنوارنے کیلئے دن رات کوشش کی جاتی تھی۔

تصوف کے میدان میں شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا ایک نمایاں نام تھا، انہوں نے مختلف اسفار کے بعد گنگوہ میں قیام کیا، تیس سال تک آپ کے چشمہ فیض سے لوگ سیراب ہوتے رہے اور نتیجتاً سلسلہ چشتیہ عروج پر پہنچا۔ حکومت وقت کے ساتھ آپ (گنگوہی) نے مثالی تعلقات محض اپنا مقصد خیر کے لئے قائم رکھے، بعد میں ان کے جانشینوں نے مغل حکومت کے بادشاہوں کے ہاں سر جھکانا شروع کیا، توحب جاہ و زور نے ان کے دینی جذبہ کو بالکل ختم کر دیا۔ شیخ کی اولاد نے اس سلسلہ کو نہیں نبھایا، البتہ ان کے بعض خلفاء مثلاً شیخ جلال الدین تھانیسری، شیخ عبدالغفور اعظم پوری نے اس کام کا حق ادا کیا، یوں اس سلسلہ کو شیخ عبدالاحد اور شیخ مجدد الف ثانی نے بڑی وسعت دی۔ شاہ صاحب کے عہد میں شاہ سعد اللہ گلشن، شیخ فخر الدین، پیر ناصر عندلیب اور خواجہ میر درد تصوف کے مسند پر جلوہ افروز تھے۔ مولانا نسیم احمد فریدی حضرت شاہ صاحب کے عہد میں تصوفانہ حالات پر لیوں تبصرہ کرتے ہیں:

اس وقت شاہ صاحب کے عہد میں علماء تقلید و عدم تقلید کے مباحث میں زور دکھا رہے تھے، جبکہ صوفیاء وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے ادق مباحث میں فن کمال دکھا رہے تھے، بڑے بڑے صوفیاء کے روحانی مقامات اور مکاشفات بھی زیر بحث آئے، یہاں تک کہ یہ سوال ہوا کہ

شیخ عبدالقادر جیلانی اور شیخ احمد سرہندی میں افضل کون ہیں؟ (۶۹)

شاہ صاحب نے اس کا جواب دیا، جو نادر مکتوبات میں طبع ہے۔

اس قسم کے روحانی مکاشفات اس وقت مباحث بنتے آتے ہیں، جب زوال پذیر سوسائٹی لذت عمل سے محروم ہو جاتی ہے اور سماج عالم اسباب میں اصلاح کیلئے عملِ پیہم اور جدوجہد کی بجائے روحانی دنیا کے مکاشفات میں تسکین پاتا ہے، المختصر ان تمام بحثوں میں شدت اور انتہا پسندی کی راہ اختیار کی گئی تھی، جس سے معاشرہ میں نئے نئے فتنوں نے جنم لیا اور سوسائٹی اپنے حقیقی مسائل کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھنے اور حل کرنے کی صلاحیت کھو بیٹھی۔ یہ اس وقت کے تصوفانہ و اخلاقی حالات تھے کہ شاہ صاحب دہلی کے افق پر نمودار ہوئے۔

شاہ صاحب مروجہ تصوف اور متصوفین کی ان شنیع حرکات و افعال سے پریشان تھے، کیونکہ ان میں سے بعض صوفی احکام خداوندی اور سنت رسول کی طرف دعوت دینے کی بجائے اپنی پرستش کے طالب تھے۔ خود گم کردہ راہ اور دوسروں کو راہ ہدایت سے بھٹکانے والے تھے۔ شاہ صاحب اپنے زمانے کے جاہل صوفیاء کو نصاریٰ کے رہبان سے تشبیہ دیتے ہیں۔ آپ نے ان حالات کی اصلاح کے بارے جو کچھ کیا، وہ آپ کے تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ کا موضوع ہے۔

نتائج بحث:

۱- شاہ صاحب جب دہلی کے افق پر ظاہر ہو رہے تھے، تو تصوف کا احسانی رنگ مسخ ہو چکا تھا، مذہب کے نام سے باطل رسم و رواج مسلم ثقافت میں جگہ پا چکے تھے۔

۲- اکبر چونکہ پیچیدہ ذہن کے مالک تھے، وہ متنوع تہذیبوں اور مذاہب کو مدغم کرنا چاہتے تھے، لہذا انھیں صوفیا کا نظریہ وحدت الوجود کی سیاسی تعبیر ملا مبارک نے سمجھائی۔

۳- اٹھارویں صدی عیسوی میں صوفیا خام کے حالات تشویشناک تھے، ان کا نظریہ تھا کہ طریقت مغز ہے شریعت پوست (چھلکا) ہے۔ جسے اصل ہاتھ آئے، اسے پوست کی کیا ضرورت!

۴- ہندوؤں کے ساتھ مسلمان رہتے ہوئے ان کی تہذیب سے متاثر ہو رہی تھی، حتیٰ کہ مسلمان رحمن کے نام کو رام اور بھگوان کا متبادل سمجھتے تھے، تاہم باعمل صوفیا کے چشمہ ہائے فیض بھی جاری تھے۔

حوالہ جات

(۱) انگلستان میں رومانی فلسفے کی ترویج سترھویں صدی کے وسط میں ہوئی، رومانویت اپنے وسیع مفہوم میں کلاسیکیت کا رد عمل ہے، رومانویت خارجی بندشوں کو خیر باد کہہ کر اپنی عظمت کا اعلان ہے، اس میں عقلیت کے مقابلے میں جبلت، قانون کی بجائے مزاج، معاشرے کی بجائے فطرت اور اخلاق و فنی انضباط کی بجائے انفرادیت پر یقین رکھا جاتا ہے، یہاں تک کہ جذباتی ہیجان اور تخیل کی بے راہ روی کو مستحسن خیال کیا جاتا ہے، بعد میں رومانویت کا اطلاق شجاعت و بہادری کے معنوں میں ہوا، اور ایسے ہی تحقیر و تنقیص کے معنوں میں بھی۔

(۲) معاہدہ عمرانی (Social Contract) نامور مفکر روسو کی مشہور تصنیف ہے، جس میں انہوں نے انسان کو زمانہ پیدائش سے آزاد قرار دیا اور کہا ہے کہ حکومت وقت کو حکمرانی کا حق صرف اس صورت میں ہے، جب وہ عوام کو معاشی اور جسمانی تحفظ بہم پہنچائے، انگریزوں کا دعویٰ ہے کہ یہی نظریات روسو سے پہلے ہابس (Hobbes) اور لارک (Lock) نے پیش کئے۔ البتہ روسو کا زور بیان اور استدلال لائٹانی ہے۔

(۳) اٹھارویں صدی میں جو فلسفے پروان چڑھ رہے تھے، ان میں (۱) میکاکی مادیت کا فلسفہ سرفہرست ہے، اس کا لب لباب یہ ہے کہ دنیا صرف مادے اور حرکت سے عبارت ہے، مافوق الفطرت چیز کا کوئی وجود نہیں، ہابز، ہیوم، اسٹورٹ، ہیکلے اور سپانسر اس کے بڑے مبلغ تھے (۲) ارتقاء کا نظریہ ڈارون کا پیش کردہ ہے، اس کا مرکزی خیال حیاتی ارتقاء کا تصور اور فطری انتخاب ہے، (۳) مارکسزم، کارل مارکس نے اس فلسفہ کی بنیاد ڈالی، اس فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام انقلابات کے پیچھے محض معاشی عوامل ہی کارفرما ہوتے ہیں، اس نے پوری تاریخ کی مادی تعبیر کی۔

(۴) عبد الحمید صدیقی ”لارڈ میکالے کی تاریخی یادداشت کا ترجمہ اور اس پر تبصرہ“ مطبوعہ، احباب پبلشرز لاہور، طبع اول ۱۹۸۰ء، ص ۹۸۔

(۵) ملخص از ہاشم علی خان ”منتخب الالباب“ مغلیہ دور حکومت“ مترجم احمد فاروقی، نئیس اکیڈمی کراچی، بار اول ۱۹۶۳ء، ج ۱، ص ۱۶۹۔

(۶) نظامی خلیق احمد ”شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات“ ”مقدمہ“ ادارہ اسلامیات لاہور،
بارسوم ۱۹۷۸ء، ص ۱۳۔

(۷) ملخص از کتب ”تاریخ ایران“ نیز، المنجد فی الاعلام تحت اہم احداث العالم الاسلامی
(الایران) الطبعة الثانية عشر، بیروت

(۸) خلافت در اصل مسلمانوں کی سیاسی مرکزیت کا رمزی عنوان ہے۔ خلافت کا تاریخی پہلو یہ ہے کہ اس کی
ابتداء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء اربعہ کی شکل میں ہوئی، خلفاء اربعہ کے تیس سال بعد
خلافت عامہ کا دور شروع ہوا، ان میں پہلے بنو امیہ کی خلافت ہے، جو امیر معاویہ سے شروع ہوئی اور
نوے سال تک قائم رہی، پھر اموی خلیفہ مروان ثانی سے عباسیوں نے خلافت چھینی اور اموی خاندان
ہسپانیہ منتقل ہو گیا، جہاں اس نے کم و بیش آٹھ سو سال تک خلافت کا پرچم لہرائے رکھا، جبکہ عباسیوں کی
خلافت کا آغاز سفاح سے ہوا اور تقریباً پانچ سو سال تک اس کا تسلسل رہا، حتیٰ کہ معتصم باللہ کے دور میں
ہلاکو خان نے بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور بنو عباس کی خلافت کا خاتمہ ہو گیا، اس کے بعد بنو
عثمان نے خلافت کا پرچم اٹھایا، یہ ترک تھے، جنہیں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی خدمت کے لئے منتخب
فرمایا، سلطان عثمان اول نے خلافت کے قیام کا اعلان فرمایا اور انہی کے نام سے یہ خلافت عثمانیہ کہلائی،
خلافت کا یہ دور پانچ سو سال پر محیط ہے، اس سلسلے کے آخری خلیفہ سلطان عبدالحمید ہیں، جنہیں ۱۹۲۳ء/
۱۳۴۳ھ میں جدید ترکی کے بانی مصطفیٰ کمال اتاترک نے جلاوطن کر کے خلافت کے خاتمے کا اعلان
کر دیا، یوں اس کے بعد مسلمانوں کی سیاسی مرکزیت کا کوئی عنوان باقی نہ رہا، حتیٰ کہ بعد کے عہد میں
اس لفظ کو حقیر پیشہ لوگوں کے لئے استعمال کیا گیا۔

(۹) جو پانچ سلاطین آئے اور گئے، ان میں مصطفیٰ ثانی ۱۷۵۳ء/۱۱۱۵ھ، احمد ثالث ۱۷۳۱ء/۱۱۳۳ھ، محمود
اول ۱۷۵۴ء/۱۱۶۷ھ، عثمان ثالث ۱۷۵۸ء/۱۱۷۱ھ اور مصطفیٰ ثالث ۱۷۵۸ء/۱۱۷۱ھ شامل ہیں۔

(۱۰) ”تذنیل الشفاء الغرام لاخبار البلد الحرام“ ج ۲، ص ۳۱۰، باب ولایت مکة (لم اعثر علی
ہذہ الماخذ)

(۱۱) علامہ محمد ابو زہرہ کی ایک تحقیق یہ ہے کہ شیعان علی میں ”زیدیہ“ فرقہ کے لوگ معتدل نظریات کے حامل
ہیں۔

(۱۲) ملخص از کتب تاریخ ایران، المنجد فی الاعلام تحت عنوان اہم احداث العالم الاسلامی
(العراق) الطبعة الثانية عشر ۱۹۸۶ء بیروت، ص ۳۲۸۔

(۱۳) سندھی، عبید اللہ ”شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک (تلخیص)“ محمود اکیڈمی لاہور طبع ہفتم، ص ۲۸۔

(۱۴) ”انسائیکلو پیڈیا تاریخ عالم“ (مترجم) غلام رسول مہر، شیخ غلام علی اینڈ سنز انارکلی بازار لاہور، اشاعت ۱۹۶۷ء، ج ۱، ص ۱۸۶۔

(۱۵) ایضاً۔

(۱۶) امر وہی، نسیم احمد ”شاہ ولی اللہ کے نادر مکتوبات“ فارسی بمعہ اردو ترجمہ مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ، گلبروڈ، لاہور، ۱۹۹۰ء مقدمہ

(۱۷) ایضاً

Dr. Ishtiaq Qureshi, "The Muslim Community of the Subcontinent Indo-Pakistan" printed Karachi University 1985.

pp:180-19.

(۱۹) بھٹی محمد اسحاق، ”فقہاء ہند“ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ج ۵، بارہویں صدی، ص ۵۰۔

(۲۰) ذکاء اللہ، ”تاریخ ہندوستان“ مدینہ پبلشنگ کمپنی لاہور، ج ۹، ص ۲۸۔

(۲۱) نظامی خلیق احمد ”شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات“ ”مقدمہ“ ادارہ اسلامیات لاہور، بار سوم ۱۹۷۸ء۔

Dr. Ishtiaq Qureshi, "The Muslim Community of the Subcontinent Indo-Pakistan" printed Karachi University 1985.

pp:200-210.

(۲۳) ذکاء اللہ، ”تاریخ ہندوستان“ مدینہ پبلشنگ کمپنی لاہور، ج ۹، ص ۲۸۔

(۲۳) ایضاً

(۲۵) ایضاً

(۲۶) سر سید احمد خان، سیرت فرید یہ، مطبع مفید عام آگرہ طبع سوم ۱۹۳۸ء، صفحہ ۷۰

(۲۷) ایضاً

(۲۸) نظامی خلیق احمد ”شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات“ ”خط بجانب حافظ جاوید اللہ، مطبوعہ ادارہ اسلامیات، ص ۱۰۳۔

(۲۹) انگریزی زبان میں ایک جریدہ The Muslim World امریکہ سے نکلتا ہے۔ اس میں مورخ فری لینڈ کا ایک مضمون بعنوان Mughal Govt. Decline and Shah Waliullah چھپا ہے۔ لکھنے والا میڈ فورڈ میں یونیورسٹی کا پروفیسر ہے۔ اس مضمون کا اردو ترجمہ ماہنامہ الرحیم، حیدرآباد، بابت مئی ۱۹۶۳ء میں طبع ہے مضمون نگار نے شاہ صاحب کی ممتاز شخصی تشکیل میں ممکنہ عناصر کی ترکیب پر حیرت انگیز بحث کے ساتھ شاہ صاحب کے عصر کا تعین کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں، "شاہ صاحب کی شخصیت قرون وسطیٰ اور دور جدید کے درمیان ایک کڑی معلوم ہوتی ہے، جیسے کہ دانستہ تھا، (بزعم ان کے) وہ ہندوستان کے عظیم عالم دین شیخ احمد سرہندیؒ ۱۰۳۳ھ کے پیرو تھے، دونوں کا ایک ہی مقصد تھا کہ اسلام کو کیسے تقویت بخشی جاسکتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ آخر الذکر سرہندی کے دور میں اسلامی سلطنت اپنے عروج کی طرف گامزن تھی، جبکہ شاہ ولی اللہ کے دور میں سلطنت زوال پذیر تھی۔

(۳۰) الغاز کا مطلب لطائف معنی اور پہیلیاں ہیں۔

(۳۱) ابوالحسن علی الکبیر اور شیخ ابراہیم کردیؒ حرم شریف میں مشہور اساتذہ رہے ہیں، ان دونوں کا زمانہ مختلف تھا، تاہم یہ دونوں شافعی المسلک تھے۔ ابراہیم کردیؒ کی علمی جلالت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ ابوطاہر مدنیؒ جو حجاز میں شاہ صاحب کے محبوب ترین استاد تھے، کابل اور واسطہ شاگرد اور نہی بیٹے تھے، ابراہیم کردیؒ کے ماثر کے ضمن میں مصنف اجد العلوم لکھتے ہیں کان الشیخ ابراہیم الکردی عارف بفنون العلم من الفقه والحديث والعربية والاصلین۔ حسن اتفاق ہے کہ شیخ ابراہیم کردیؒ اور شاہ عبدالرحیمؒ (شاہ صاحب کے والد ماجد) کی ذہنیت متقارب تھی، کیونکہ ہر دو کا سلسلہ جلال الدین دوائیؒ تک پہنچتا ہے، بنا برائیں شیخ ابوطاہر مدنیؒ کی صحبت شاہ ولی اللہ کو بہت موافق آئی۔ ایک شفیق استاد اور مرئی شاگرد کے باہمی تعلق کے جو تقاضے ممکن ہوتے ہیں، وہ ان دونوں حضرات میں علی وجہ الاتم پائے جاتے تھے۔ ایک طرف ابوطاہر مدنیؒ کو ہونہار اور فطین شاگرد پر جو فخر تھا، وہ استاد کے اسی جملے سے آشکارا ہے، هو (ولی اللہ) یسند عنی الالفاظ و کنت اصحح المعنی منه۔ تو دوسری طرف جب شاگرد شفیق استاد سے جدا ہو رہے تھے، تو اپنے اندرون سے مغلوب ہو کر اپنے جذبات و احساسات کو الفاظ کا یوں پیرہن پہنایا۔

نسیت کل طریق کنت اعرفها الا طریقاً یؤدینی الی ربعتکم

میں جتنے راستے جانتا تھا سب کو بھول گیا صرف ایک ہی راستہ یاد ہے جو تیرے گھر کی طرف جاتا ہے۔

(۳۲) شاہ صاحب کو سلسلہ تصوف میں اجازت ابوظاہر اور اپنے والد کی طرف سے ملی تھی، جبکہ ابوظاہر کو اپنے والد ابراہیم کردی سے۔ ابوظاہر نے بڑے بڑے علماء سے علم حاصل کیا، ابجد العلوم میں ان کے آثار مذکور ہیں۔

(۳۳) علامہ محمد بن علی شوکانی، جو بارہویں صدی ہجری کے بڑے مفتی اور فقیہ عالم ہیں، الزرقانی کے بارے میں لکھتے ہیں، بارہویں صدی ہجری میں جس علمی شخصیت نے مصر میں اپنا سکہ بٹھایا تھا۔ ان میں عبدالباقی الزرقانی نمایاں ہیں، لوگ انہیں رسوخ فی علوم الحدیث کی وجہ سے خاتم المحدثین بالدیار المصریہ کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔

(۳۴) یہ یمن میں جلیل القدر محدث تھے۔ انہوں نے ”بلوغ المرام“ کی شرح ”سبل السلام“ لکھی ہے۔

(۳۵) شیخ العجلونی بلند پایہ کے محدث و محقق ہیں ان کی کتاب ”کشف الخفاء ومزیل الالباس عما اشتہر من الاحادیث علی الناس“ ضعیف و موضوع احادیث کا بڑا مجموعہ ہے، گویا کہ یہ متاخرین ناقدین حدیث میں سے ہیں۔

(۳۶) عبدالغنی النابلسی کو کثرت تصانیف کی وجہ سے شہرت ملی۔ ان کی تصانیف کی تعداد ۲۲۳ بتائی جاتی ہے، جبکہ اسماعیل ہقی بھی اسی عہد کے مصنف ہیں، ان کا کام تفسیری حوالہ سے ہے، ان کی تفسیر ”روح البیان فی تفسیر القرآن الکریم“ آج بھی علمی دنیا میں مستنداًخذ کے طور پر مسلم ہے۔

(۳۷) آزاد بلگرامی نے برصغیر میں عربی ادب کو عروج پر چڑھایا، ان کی ولادت ۱۷۰۳ء / ۱۱۱۵ھ میں ہوئی، آثار الامراء ان کی مستند تاریخی مجموعہ ہے، جبکہ مباحث المرجان فی آثار ہندوستان ان کا مشہور شعری مجموعہ ہے۔

(۳۸) عبید اللہ سندھی ”امام شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف“ الفرقان خصوصی نمبر ص ۲۳۵

(۳۹) سعدی سگروری ”سوانح اورنگ زیب“، وحید بک سنٹر، اردو بازار لاہور، ۱۹۹۱ء طبع اول ص ۱۹

(۴۰) آزاد بلگرامی ”آثار الامراء“ ادارۃ القرآن، دہلی، ص ۱۲۰۔

(۴۱) خطہ ہندوستان کو اٹھارویں صدی میں حنفیت کے عروج کی صدی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں اورنگ زیب عالمگیر، جو خود راسخ العقیدہ حنفی مقلد تھے، نے فقہ حنفی کی عظیم شاہکار فتاویٰ عالمگیری کی تدوین کا اہتمام فرمایا، جو فقہ کی کتاب ”ہدایہ“ کے بعد بہترین فقہی کتاب ہے، فقہ سے متعلق اس وقت کئی

کتابیں موجود تھیں، لیکن کوئی مبسوط اور مکمل کتاب نہ تھی، جب اورنگ زیب نے باقاعدگی سے شرع رائج کی، تو اس نے محسوس کیا کہ کئی مسائل ایسے ہیں، جن کے متعلق صحیح شرعی فیصلے تک پہنچنے میں دقت پیش آتی ہے، چنانچہ اس نے ہندوستان کے ممتاز علماء کی ایک جماعت کو حکم دیا کہ فقہ کی تمام کتب سے "مفتی بہ" مسائل منتخب کر کے ایک فقہ کی کتاب تیار کی جائے، جو فقہ کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہو، اس جماعت کے صدر شیخ نظام تھے، علماء کیلئے وظائف مقرر ہوئے، یوں یہ کتاب آٹھ سال کی محنت کے بعد تیار ہوئی، اس کی تیاری میں اس وقت دو لاکھ روپے صرف ہوئے۔ معاصرانہ تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ خود اس تدوین میں شریک تھا، وہ کتاب کا ایک صفحہ روزانہ ملا نظام سے پڑھوا کر سنتا تھا اور جرح قدح کرتا تھا، شاہ صاحب کے والد ماجد بھی تھوڑے عرصے کے لیے اس کی تدوینی کمیٹی کے رکن رہے، معاصرین کی چشمک سے دل برداشتہ ہوئے یا اس وقت کے علماء کا دنیا دارانہ رنگ آڑے آیا، دونوں طرف آثار ملتے ہیں، لہذا انہوں نے اس کی تدوین سے کنارہ کشی میں عافیت سمجھی، حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب نے علماء و طلباء کو عام فقہی کتب سے مستغنی کر دیا، لہذا یہ کتاب قانون اسلامی کا ایک بڑا مستند ماخذ سمجھا جاتا ہے، مصر، شام اور ترکیہ میں یہ "فتاویٰ ہندیہ" کے نام سے شہرت پا گئی ہے۔

(۴۲) دہلوی شاہ ولی اللہ، التفہیمات الالہیہ، ج ۱، ص ۲۸۲۔

(۴۳) دہلوی شاہ ولی اللہ "مصفیٰ شرح مؤطا امام مالک" قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی (مقدمہ)

(۴۴) ایضاً

(۴۵) دہلوی شاہ ولی اللہ، التفہیمات الالہیہ، ج ۱، ص ۲۸۲۔

(۴۶) دہلوی شاہ ولی اللہ "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، بمعادرتہ حرمہ، محکمہ اوقاف لاہور، نذر بشیر پرنٹر، ص ۱۰۔

(۴۷) دہلوی شاہ ولی اللہ، التفہیمات الالہیہ، ج ۱، ص ۲۸۲۔

(۴۸) عبدالحی الحسینی، ف ۱۳۳۱ھ، الثقافة الاسلامیہ فی الہند، لکھنؤ، مجمع العلمی، دمشق ۱۹۸۵ء، ص ۱۲۔

(۴۹) ڈاکٹر غلام مصطفیٰ قاسمی "شاہ ولی اللہ اور جادہ قویمہ" شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ص ۱۳۔

(۵۰) غلام حسین جالبانی "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" کئی دارالکتب عزیز مارکیٹ اردو بازار لاہور ص ۱۱۶ تا ۱۳۶۔

(۵۱) شاہ ولی اللہ "ہمععات" شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد "ص ۲۰، ۲۱۔

(۵۲) یہاں امام غزالی م ۱۱۱۲ھ / ۵۰۵ھ اور ابن عربی م ۱۱۶۵ھ / ۵۶۰ھ کے متصوفانہ افکار میں فرق واضح کرنے

پہلے امام غزالی اور ابن عربی کے سوانح و افکار کے بارے میں معلوم کرنا ضروری ہے، چونکہ غزالی کی

زندگی دو مراحل سے گذری تھی۔ پہلے آپ نے یونانی فلسفے کی تحصیل کی اور فلسفی کی حیثیت سے نظریات پیش کیے۔ دوسرے مرحلے میں جب وہ مذہب کی طرف متوجہ ہوئے اور ایک صوفی کے روپ میں آئے، تو آپ نے مذہب اور فلسفہ میں تضاد محسوس کیا۔ آپ نے طے کیا کہ چونکہ فلسفہ شک پیدا کرتا ہے، لہذا اسے ترک کر کے تصوف کی طرف متوجہ ہوئے۔ آپ کے نزدیک حقیقت وہ ہے جو ہر قسم کے شک و شبہ سے پاک ہو۔ امام غزالی دوسرے متصوفین کی طرح تصوف کا مبنی انسان کی اخلاقی تہذیب پر رکھتے ہیں۔ اپنی کتاب "المنقذ من الضلال" کے مطابق نفس انسان آزاد ہے۔ اس کی دلیل وہ نفسِ لتارہ سے نفسِ لؤامہ تک اور لؤامہ سے مطمئنہ تک کی سیاحت قرار دیتے ہیں، تحلیل نفسی کے ماہر فراند نے انسان کی شخصیت کی تشکیل میں قریب قریب لا ذات، انا اور ذوق الانا میں غزالی ہی کے فلسفہ کو سائنسی انداز میں پیش کیا، تاہم یہ حقیقت ہے کہ فراند نے محض مادیت و تحریبات کی حدود میں انسانی نفسیات کا مطالعہ کیا، اس کی نظر مادیت سے آگے تجاوز نہ کر سکی۔ امام غزالی نے نفس پر قابو پانے کے طریقے بتائے، دنیا اور آخرت کے ٹھوس تصور کے ساتھ آپ نے تحلیل نفسی کا معتمہ حل کیا۔ وہ حسی قوی کو عقل کے مقابلے میں رد کرتے ہیں، پھر اس امکان کو زیر غور لاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے عقل سے بالا کوئی اور ذریعہ علم ہو، جو عقل کے فیصلوں کو رد کرے (اور یقیناً ہے) امام غزالی اخلاق و تصوف کا مبنی چارجہبی خصلتوں کے توازن کو قرار دیتے ہیں وہ چار خصلتیں (۱) قوتِ علم (۲) قوتِ نصب (۳) قوتِ شہوت (۴) قوتِ عدل ہیں۔ امام غزالی کا سارا فلسفہ اخلاق، نفس کی اصلاح اور تزلزل سے کلیتہً ابا پر مبنی ہے

(۵۳) ابن عربی اسپین اُنڈلس میں پیدا ہوئے، آپ نے شام، عراق اور مکہ مکرمہ میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد وجود کی حقیقت سمجھنے کو زندگی کا وظیفہ بنایا آپ کے تخریج علم کا یہ حال تھا کہ آپ بیک وقت حکیم، صوفی اور محکم سبھی کچھ تھے، منصور حلاج کی طرح آپ نے بھی پورے فلسفے کو عقل کی روشنی میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی، بلکہ ان کا نظریہ فکر ان کی وارداتِ قلبی کا نتیجہ تھا۔ تصوف کا موضوع حقیقتِ مطلقہ کی یافت ہے۔ ابن عربی کے ہاں وجود ایک یا واحد ہے اور بس۔ وہ ذاتِ حق ہے اس کے علاوہ تمام اشیاء اسی وجود کے مظاہر ہیں یا تمام عالم ظواہر اس وجودِ تامہ کے صدور کی ایک صورت ہے، چونکہ وجودِ مطلق لائقین ہے۔ البتہ اپنے تنزلات اور تعینات میں اس کو پانچ مراحل سے گذرنا پڑتا ہے۔ ان پانچ مراحل میں دو مراحل کی نوعیت علمی اور آخری تین مراحل کی نوعیت خارجی ہے، (تفصیل آئندہ آئے گی) تاہم پہلے دو کی مثال اسمائے باری تعالیٰ اور مسیحی کی عمیت ہے۔ دوسرے کی مثال خود کائنات یا انسان

کا وجود ہے، جو کہ ظل ہے، تقرب و معیت ضرور ہے مگر عین نہیں۔ ابن عربی نے اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں آیات قرآنی نحن اقرب الیہ من جبل الوریذ اور احادیث خلق اللہ الادم علی صورتہ سے یہ استدلال کیا ہے کہ انسان صفات ربانی کا مجسمہ ہیں۔ اس طرح انسان اکبر، کائنات کے بارے میں کنٹ کنزاً مخفیاً فاحیبٹ ان اعراف وغیرہ سے یہ استدلال کیا کہ تمام صفات، جو اس ذاتِ حقہ میں ہیں، ہایک استعداد کے طور پر مخفی تھیں، ان بالقوة صفات کو بالفعل لا کر "واقعیت" (تخلیق) کے روپ میں ظاہر ہوگی۔

الغرض ابن عربی کی تعبیر کنندہ وجود کو کسی طرح دیکھیں تو وحدت الوجود پر ہی منتہی ہوتا ہے۔ جو لوگ تصوف کو نوافلاطونیت کا ایک جڑ بہ خیال کرتے ہیں، وہ اس ہمہ اوست (سب کچھ وہی ہے) یا وحدت الوجود کی راہ سے تصوف کے ڈانڈے نوافلاطونیت سے ملاتے ہیں۔ افلاطونیت کا بانی فلاطون مصری ہے، اسی مکتب فکر کا بنیادی مسئلہ ہی ہمہ اوست کا ہے۔ اس کے مطابق وجود دراصل واحد ہے، کائنات بصورت تجلی اس وجود سے نکلی ہے اور آخر کار کائنات کو اسی ذات (بمنزل دریا) اسی میں گم ہو جاتا ہے۔ اس نظریہ کی وسعتیں پوری خدائی کو محیط ہیں، یہ ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے نظریہ کا خلاصہ ہے۔

(۵۴) وحدت الوجود کے رد عمل اور تنقید کے طور پر مجدد الف ثانی نے ۱۵۶۳ء/ ۹۷۱ھ میں اکبر کے دور میں وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا، امام ربانی فرماتے ہیں کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ غلط ہے۔ وحدت الوجود یا عمیقت کا ادراک سالک کے لیے حقیقت الامر کا ادراک نہیں ہے، بلکہ یہ تو سالک کی ایک باطنی اور داخلی حالت ہے، سالک کو مقام فنا میں نہیں محسوس ہوتا ہے کہ وجود واحد ہے، حالانکہ وجود واحد نہیں۔ مجدد صاحب لکھتے ہیں کہ جب میری اللہ نے دستگیری کی اور میں مقام فنا سے بھی آگے مقام ظل و عبدیت پر پہنچا تو مشاہدہ باطنی (نہ حال سکر) سے مجھے اللہ اور مخلوق میں ثنویت روز روشن کی طرح واضح ہو گئی۔ شاہ صاحب نے ان دونوں نظریوں کو حکیمانہ انداز پر مربوط کیا اور اس اختلاف کو اعتباری قرار دیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ حقیقت بعض کے ہاں عین ذات الہیہ ہے، (ابن عربی) لہذا انہوں نے اسی حقیقت (شی من حیث ہی ہی) کو لا بشرطی یعنی ذات بحت جانا ہے اور اسی کو وہ بشرط لاشیء احدیت کا نام دیتے ہیں اور یہی ان لوگوں کے نزدیک بشرطیء واحدیت ہے۔ اس کی تفصیل شاہ صاحب کے تصوفانہ افکار کے تحقیقی جائزہ میں میں آئے گی۔

(۵۶) میر ولی الدین (ڈاکٹر) "تصوف اور قرآن" ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۳۵ء، ص ۲۰۰۔

(۵۷) مکتوبات سرہندی بحوالہ مولانا مناظر الحسن گیلانی، "الف ثانی کا تجدیدی کارنامہ تصوف اور

صوفیا، مقالہ برائے خصوصی نمبر الفرقان ج، ۶، صفحہ ۱۱۱۔

(۵۸) ایضاً۔

(۵۹) مکتوبات سرہندی بحوالہ مولانا مناظر الحسن گیلانی، ”الف ثانی کا تجدیدی کارنامہ تصوف

اور صوفیا“ مقالہ خصوصی الفرقان، ۱۳۵۸ھ، ج، ۶، ص ۲۱ تا ۲۸۵۔

(۶۰) ایضاً۔

(۶۱) ایضاً۔

(۶۲) (New world of Islam) Dr. Lothrop Stoddard) جدید دنیائے اسلام، مترجم

جمیل الدین علیگ، البدر پبلشرز، لاہور، ص، ۲۷، (۳)

(۶۳) نواب درگاہ کلی خان ”موقع دہلی“ مکتبہ الجمعیتہ نئی دہلی ص ۷۰۔

(۶۴) ایضاً۔

(۶۵) ندوی مسعود عالم ”ولی اللہ دہلوی سے پہلے اسلامی ہند کی دینی حالت“ مقالہ مطبوعہ ماہنامہ الفرقان

بریلی، خصوصی نمبر ج، ۷، ص ۴۰۔

(۶۶) غلام علی مجتبیٰ ”مقامات مظہری“ مکتبہ مجتہبائی، دہلی ص ۱۰۔

(۶۷) ندوی سید ابوالحسن ”تاریخ دعوت و عزیمت“ حصہ پنجم مجلس نشریات اسلام کراچی، ۱۹۷۴ء ص ۴۸

(۶۸) مولانا سعید احمد ”ملفوظات عزیزہ“ مطبوعہ ادارہ مجددیہ کراچی،

(۶۹) امر وہوی، نسیم احمد ”شاہ ولی اللہ کے نادر مکتوبات“ فارسی بمعہ اردو ترجمہ مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب

روڈ، لاہور، ۱۹۹۰ء مقدمہ

شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ

فقہ کیا ہے؟ فقہ کا ارتقاء کیسے ہوا؟ فقہ کی اہمیت و افادیت کیا ہے؟ فقہ انسان کی آئینی و تشریحی ضرورت کو کیسے پورا کرتی ہے؟ تغیر پذیر تمدن میں شریعت کی مقصدیت کو کیسے حاصل کیا جاسکتا ہے؟ الغرض مقالے کے اس باب میں شریعت کے ماخذ قرآن، سنت، اجماع، قیاس اور دوسرے ثانوی ماخذ سے استنباط احکام کے طرق سے متعلق بحث کا احاطہ کیا گیا ہے۔ قرآن و سنت جو منقولی و مستحکم اصول تشریح ہیں اور اجماع و قیاس جو عقلی اصول تقنین ہیں، دونوں کے امتزاج سے کیسے زندگی کا لائحہ عمل تشکیل پاتا ہے؟ ان سوالات کا جائزہ، شاہ صاحب کی نظر میں پیش کیا گیا ہے، البتہ جہاں تقابلی مطالعہ کی ضرورت محسوس کی گئی ہے، وہاں شاہ صاحب کی تعلیمات کا تقابلی مطالعہ بھی شامل باب ہے، ماخذ فقہ میں اصول ہی سے بحث کی گئی، فروعی مسائل سے اس لیے صرف نظر کیا گیا ہے کہ مذاہب کے تنوع اور مسائل کے راجح و مرجوح کی بحث سے فقہ کی مطولات بھری پڑی ہیں، آج کے انسانوں کے اذہان کو ان جیسے مسائل سے بوجھل بنانا ہرگز مناسب نہیں، ہر چیز میں اصول مقصود ہوتے ہیں، لہذا اس باب میں شاہ صاحب کی فقہی تعلیمات کا بھرپور جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

باب سوم

شاه ولی اللہ کے فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ

تقریب بحث:

قرآن و سنت پر مبنی ضابطہ زندگی فقہ اسلامی ہے، فقہ کا مہنی اس امر پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کو تسلیم کر کے اس کی متعین کردہ حدود کے اندر زندگی گزاری جائے، تاکہ معروقات کی ترویج ہو اور منکرات کا قلع قمع ہو۔

حقیقت فقہ:

فقہ وہ علم ہے جس میں افعال مکلفین کے متعلق احکام الہی کی اس حیثیت سے بحث ہو، کہ اس فعل کی حیثیت کیا ہے؟ آیا وہ جائز ہے یا ناجائز؟ اگر جائز ہے، تو فرض، واجب، مستحب، مباح میں اس کا کونسا درجہ ہے؟ اس طرح اگر ناجائز اور حرام ہے، تو حرمت کی کس قسم سے اس کا تعلق ہے، حرمت تحریمی یا حرمت تنزیہی (۱) لہذا اشیاء کی حلت و حرمت اور اس کی نوعیت و دلائل کا جاننا فقہ ہے، مکلفین کے افعال کی حیثیت جن ذرائع سے معلوم ہوتی ہے، انہیں اولہ تفصیلہ یا ماخذ فقہ کہتے ہیں، فقہ کا ماخذ اساسی تو قرآن حکیم ہے، تاہم سنت بنوی، اجماع امت، قیاس، استصلاح، مصالح مرسلہ، شرائع ما قبلنا وغیرہ بھی اپنے اپنے درجہ میں ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کی حیثیت ہدایت ربانی قرآن حکیم کے مقابلے میں یقیناً ثانوی ہے۔

یہاں یہ بیان کرنا بر محل ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے روز اول سے انسان کو اپنے منافع و ضار معلوم کرنے کیلئے جیسے عقلی قوت فیصلہ سے نوازا ہے، اسی طرح انسان کے اعلیٰ ترین مقاصد اور طبعی زندگی کے بعد اخروی زندگی کا جامع تصور دینے کیلئے آسمانی ہدایت اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا بھی التزام فرمایا، لہذا اللہ تعالیٰ نے مختلف زمانوں میں مختلف اقوام کے حالات کی

مناسبت سے اپنے رسولوں کو خاص شرائع اور منہاج زندگی کے اصول دے کر ہدایت انسانی کا سامان کیا۔ ارشاد ربانی ہے۔

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا (۲)

ترجمہ: ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے دستور حیات اور راہ عمل مقرر کیا۔

لہذا جب تک دنیا نے تمدن اور اجتماعی زندگی کے وہ سارے وسائل پیدا نہیں کر لئے کہ ساری دنیا کو ایک رسول اور ایک شریعت پر جمع کیا جاسکے، اس وقت تک اللہ تعالیٰ مختلف قوموں میں انبیاء علیہم السلام کو معبوث فرماتے رہے، حتیٰ کہ سید المرسلین آنحضرت محمد پر سلسلہ نبوت منتہی ہوا اور عالم انسانیت کو معجز کتاب قرآن عظیم کی صورت میں عطاء کی گئی، جو پوری انسانیت کے لئے ابدی دستور حیات ہے۔

اس انقطاع وحی (وحی کا ختم ہونا) کی ایک تعبیر یہ ہے کہ وہ وحی جو سابقہ رسولوں پر نازل ہوتی رہی، آخر کار قرآن حکیم کی صورت میں اپنے کمال سے ہمکنار ہوئی، یوں تمام رسولوں کی سیرت محمد کے جلو میں پروان چڑھی، اب تا قیامت جامع کامل ”دین اسلام“ ہی بنی آدم کا ضابطہ حیات رہے گا، اس ضابطہ کا مصدر اصلی کتاب اللہ ”قرآن حکیم“ ہے، جبکہ عملی معیار آنحضرت کا اسوۂ حسنہ ہے، اس طرح دین اسلام کی تشریح میں دو بنیادی ذرائع نظری و تطبیقی یعنی قرآن و سنت رسول وہ امتیازی عناصر ہیں، جن کی وجہ سے کوئی بھی قانون اسلام کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ (۳)

ہدایت ربانی کے دو بڑے سرچشمے:

بے شک قرآن و سنت ہدایت کے دو بڑے سرچشمے ہیں، تاہم یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن و سنت کی محدود تعلیمات ہر عہد میں متغیر انسانی تہذیب کے لئے کیسے ہدایت ربانی کے طور پر کام دے سکتی ہیں؟ خود کائنات بھی ایک وجود نامی ہے، اس میں مسلسل ارتقاء کا عمل جاری رہتا ہے، تہذیب و تمدن، معیشت و معاشرت اور افکار و نفسیات کے شعبوں میں آئے دن تغیر آتا رہتا ہے، تو ایک مستحکم اور غیر متبدل دین متحرک حیات انسانی کی رہنمائی کا کیا حق ادا کر سکتا ہے؟

اس سوال کا جواب یہی ہے، کہ اسلامی فقہ میں موجود ”اجتہاد“ کی راہ سے نئے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے۔ ”اجتہاد“ کی پوری تفصیل مقالے کے اسی حصہ میں آئندہ آئے گی، تاہم یہ حقیقت بطور اجمال بیان کرنا بر محل ہے، کہ انقطاع رسالت کے بعد ہدایت ربانی قرآن و سنت میں منحصر ہو کر رہ گئی، ایک طرف قرآن حکیم پوری انسانیت کے لئے سرچشمہ ہدایت کے طور پر تسلیم کیا گیا، تو دوسری طرف آنحضرتؐ کے پیغام اور شریعت کو ہر زمانے اور ہر مقام کے لئے کارآمد بنایا گیا، یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ کے دائرہ عمل کو آپ کے پیش روؤں کے مقابلے میں وسیع تر کر دیا گیا، لہذا آنحضرتؐ کا بیان کردہ ضابطہ قانون (اُسوۂ رسول) جو درحقیقت دستوری کتاب کی تفسیر ہے، ایک مکمل دستاویز بن گیا، آپ علیہ السلام نے وحی الہی کے زیر ہدایت جن اُصول و فروع کو بیان فرمایا، ان کی حیثیت مستقل و دائمی ہے، البتہ جن امور کے بارے میں شریعت خاموش ہے، ان میں اُصول دین اور روح شریعت کی مطابقت میں اجتہادی آراء پیش کی جاسکتی ہیں، یوں اجتہاد کی راہ ہی سے قانون الہی کا انسانی زندگی کے ساتھ لمحہ بہ لمحہ ربط جوڑا جاسکتا ہے، اور انسانی معاشرہ کو درپیش نوع بہ نوع مسائل سے گلو خلاصی کا سامان کیا جاسکتا ہے۔

اجتہاد کی حقیقت و اہمیت:

دوسری صدی ہجری میں اسلامی تمدن جب ایرانی و رومی تمدن کے بالمقابل کھڑا تھا، اب زندگی اتنی سادہ نہ تھی، جیسا کہ عرب کے صحراؤں میں تھی، نئے مباحث نئے مسائل پیچ در پیچ عقلی موثر گافیاں، یہ ایک بہت بڑا چیلنج تھا اور مسلم مفکرین نے اس چیلنج کو نہایت خندہ پیشانی سے قبول کیا، اس لئے کہ قرآن و سنت، اجتہادات صحابہ اور اجماع صحابہ کے ساتھ ان کے پاس اہم ترین وسیلہ اجتہاد تھا، جسد شریعت میں اجتہاد کی حیثیت خون کی سی ہے، جو شریعت پر جمود طاری ہونے دیتا ہے نہ سکوت، کیسا زمانہ ہو، کیسے ہی حالات ہوں، استنباط اور اجتہاد دامن شریعت کو وسیع تر کرتا جائے گا۔

حاصل یہ کہ اجتہاد اسلامی تشریح میں ایک اساسی ”قدر“ ہے، اس کی بدولت انسان کے شخصی و اجتماعی ان مسائل کا جو رفتار زمانہ کے نتیجہ میں پیش آتے رہتے ہیں، کا حل نکالا جاسکتا ہے

یہ ایک امر واقع ہے اور مسلمانوں کی ماضی اس پر گواہ ہے، کہ دوسری صدی ہجری میں مجتہدین نے اپنے اجتہادات کی روشنی میں نہ صرف پیش آمدہ واقعاتی مسائل کا حل پیش کیا، بلکہ فقہاء کی ایک کثیر تعداد نے ایسے مسائل کا بھی پیشگی حل دریافت کیا، جو ابھی تک پیش بھی نہیں آئے تھے، لہذا فقہ تقدیری و فرضی بھی اس زمانے میں فقہ کے اہم باب کے طور پر معرض وجود میں آیا، ایسے مسائل میں فقہاء اسلام کی بہترین ذہنی صلاحیتیں صرف ہوئیں، اُس وقت تشحیذ اذہان (ذہن کو تیز کرنے کے لئے) کے حوالہ سے اگرچہ ایسے مسائل کی افادیت مسلم تھی، مگر دور حاضر میں واقعاتی مسائل کی کثرت اور پیچیدگیوں نے تقدیری فقہ کی طرف توجہ کرنے کی کلفت اٹھانے سے بچا دیا، حاصل یہ کہ اجتہاد فقہ کا اہم ترین باب ہے، اس کے ذریعہ امت مسلمہ نے نہ صرف درپیش مسائل کا حل معلوم کیا، بلکہ کسی بھی عہد میں پیش آمدہ مسئلہ کا حل معلوم کیا جاسکتا ہے۔

فقہ اور عام قانون سازی میں بنیادی فرق:

اجتہاد اور عام قانون سازی میں بنیادی فرق یہی ہے کہ اجتہاد میں گوائمہ مجتہدین کی فکری کاوشوں کو دخل ہوتا ہے، مجتہدین انسانی مصالح کو مد نظر رکھتے ہیں، مگر یہاں مصالح انسانی الہیاتی تعلیمات کے اندر اندر معتبر ہوتے ہیں، نری عقل اور محض مادی مفادات کی اساس پر فیصلے تحریف فی الدین کی حد تک پہنچاتے ہیں، جو حرام ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت میں قانون سازی اور تشریح مخصوص دائرہ کار کے اندر رہتے ہوئے کی جاسکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قیاس جو اہم ترین ماخذ شرع ہے، کے بارے میں علماء اصول دین کا لکھنا ہے کہ وہ مظہر ہوتا ہے مثبت نہیں ہوتا۔ (۴)

حاصل یہ کہ مجتہد اجتہادی فیصلوں میں الہی احکام کے تعین میں مبعر محض ہوتا ہے، وہ خود قانون ساز نہیں ہوتا جبکہ لادین قانون سازی میں نری عقل اور انسانی مصالح ہی کو حرف آخر سمجھا جاتا ہے، اسلامی تشریح و فقہ میں حاکمیت الہیہ کا یہ عنصر اور روح ایک اساسی امر ہے، اس امر کی بڑی دلیل اور کیا ہوگی کہ مجتہد کی شرائط میں اُسے تمام مجتہدانہ صلاحیتوں کے حامل اور قانونی مو شکافیوں پر پوری دسترس پانے کے ساتھ ایک شرط یہ بھی عائد کی جاتی ہے، کہ مجتہد تقویٰ کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہو اور خدا ترسی کی صفت سے متصف ہو، ایسے حالات میں یہ کہنا بجائے کہ اسلامی فقہ

کی ایک حد تو ذات باری تعالیٰ سے جبکہ دوسری حد ان کی مخلوق سے ملی ہوئی ہوتی ہے۔

فقہ اور انسانی مصالح و حقوق کا تحفظ:

الغرض فقہ الہیاتی علوم کی روشنی میں ضابطہ زندگی کے تعین کا نام ہے، الہی ضابطہ زندگی کے قبول و اطلاق سے زندگی کے مقاصد اور اہداف یکسر بدل جاتے ہیں، اس ضابطہ کی تسلیم سے انسان کے مادی منافع تک کو قربان کرنا پڑتا ہے، کبھی ظاہری سہولت کے مقابلے میں مشقت کی راہ اختیار کرنا پڑتی ہے، فقہ کی ضرورت اس لئے بھی محسوس کی گئی کہ انسانوں کو سماجی زندگی میں حقوق و فرائض کی ادائیگی میں خلل اندازی کا عارضہ پیش آ ہی جاتا ہے، ایسے میں عدل کے ایسے ہمہ گیر اصولوں کی طرف ضرورت پڑتی ہے، جو ایک طرف مسلمانوں کی تہذیب سے ہم آہنگ ہو، انہیں وحی الہی کا تقدس حاصل ہو، تو دوسری طرف ان سے ”عدالت“ کے مقاصد پورے ہوں، اس مقصد کا حصول اصول فقہ اور فقہ کے اطلاق سے ممکن ہے۔

فقہ کی اساس جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، قرآن حکیم کی وہ آیات ہیں، جن کا تعلق احکام یعنی اوامر و نواہی سے ہیں، فقہاء، اسلام نے ”علم احکام“ کے حوالے سے معروضی انداز پر بحث کی ہے، تاہم قرآن کی احکامی آیات پوری وسعت کے ساتھ فقہ کی شکل میں زندگی کا احاطہ کر ہی لیتی ہے۔

فقہ کی ہمہ گیری و جامعیت:

فقہ کا علم خاصا مشکل ہے، یہ دین میں گہری بصیرت، تحقیق و تدقیق کے بعد حاصل ہوتا ہے اور اس کا باقاعدہ پس منظر ہے، فقہ کے تاریخی پیش منظر کے حوالے سے یہ بیان کرنا حسب حال ہے کہ گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں یہ علم اس وقت تک عالم وجود میں نہیں آیا تھا اور نہ ہی آنحضرت کے عہد مبارک میں اس کی باقاعدہ تدوین عمل میں آئی تھی، شرعی احکام کے سلسلے میں نہ کوئی چھان بین کا تفصیلی مسئلہ تھا، بس صحابہ کرامؓ نزول قرآن کے عینی شاہد تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے درمیان بحیثیت ”شارع و مقنن“ موجود تھے، قرآن و سنت ہی ہدایت کے دو بڑے ذرائع تھے، اُس وقت صحابہ کرامؓ نے اس علمی ورثہ کو آنے

والی نسلوں تک بحفاظت پہنچانے کا حق ادا کیا، بعد کے ادوار میں پیش آمدہ مسائل کے حل کے لئے یہی بنیادی ماخذ ہی ہدایت انسانی کی ضرورت پوری کرتے رہے، تاریخ گواہ ہے کہ اس وقت سے لے کر آج تک کوئی ایسا دور نہیں آیا، جہاں انسان اس طور پر الٰہی ہدایت سے محروم رہے ہوں اور قرآنی تعلیمات نے دستوری پیرائے میں رہنمائی کا حق ادا نہ کیا ہو، فقہاء اور مجتہدین نے پیش آمدہ نوازل و حوادث پر قرآن و سنت اور اس کی روح کے انطباق کا معرکہ سر نہ کیا ہو۔

فقہ اور اصول فقہ کی اس ہمہ گیری کو قرآن حکیم نے بھی اپنے اعجازی اسلوب میں یوں بیان کیا ہے۔

الْمُ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ

أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (۵)

ترجمہ: اچھی بات کی مثال ایک اچھے درخت کی طرح ہے، کہ اس کی جڑ تو زمین میں گھڑی رہتی ہے، مگر اس کی شاخیں آسمان تک پھیلی ہوئی ہوتی ہیں۔

یعنی فقہ و تشریح اسلامی کی مثال بیج جیسی چھوٹی سی چیز کی طرح ہے، لیکن اس سے جو درخت نکلتا ہے، وہ آسمان کی بلندیوں تک پھیل جاتا ہے اور اس کی شاخیں ہر چیز کو ڈھانپ لیتی ہیں، اس مثال سے فقہ کا انسان کی مادی و متحرک زندگی کے ساتھ تعلق کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے، اگر قرآن و سنت کو جڑیں یا بیج تصور کریں، تو اس جڑ یا بیج سے نکلا ہوا درخت اتنا تن آورا و درشاخ درشاخ پھیلا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی ہر ضرورت کو قیامت تک پورا کرتا رہیگا اور ظاہر ہے کہ شاخ درشاخ روزانہ اس درخت میں نمو کا اضافہ ہوتے رہنا ایک فطری عمل ہے، زندگی کے تمدنی پھیلاؤ کے نتیجے میں نئے مسائل کے احاطے سے ان کا حل مناسب ترین استعارہ ہے۔

فقہ کے مسائل میں تنوع اور وسعت کی حقیقت کو شاہ ولی اللہ بھی اپنے تناظر میں دیکھتے ہیں، وہ فقہ و اصول فقہ کی جامعیت کو دو مثالوں سے واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں، میرے لئے فقہی تنوع کو اس طرح واضح کیا گیا کہ گویا میں ان امور کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں اور دین

میں جو کچھ اختلافات ہیں، ان کو میں نے بالواسطہ یا بلا واسطہ اصل شریعت میں پایا، ان اختلافات کی مثال ایک درخت کی سی ہے، جس سے بڑی ٹہنیاں پھوٹیں، پھر ان ٹہنیوں سے دوسری چھوٹی ٹہنیاں نکلیں اور ٹہنیوں پر پتے اور پھول نکل آتے ہیں“ (۶)

شاہ صاحب اختلافات فقہاء اور فقہی اصولوں کی وسعت کو جس دوسری مثال سے واضح کرتے ہیں، وہ درج ذیل ہے:

”یا ان اختلافات کی مثال ایک ایسے پانی کے چشمے کی سی ہے، جس سے بڑی نہریں نکلیں اور بڑی نہروں سے دوسری چھوٹی چھوٹی نہریں نکلیں اور ان چھوٹی نہروں سے برتنوں کو بھرا جاتا ہو اور اس سے زمین بھی سیراب ہو جاتی ہو۔“ (۷)

فقہ ایک مثالی ضابطہ حیات:

اصول تشریح و فقہ کے اس علم سے پیغمبر علیہ السلام کی عظمت کا بھی اظہار ہوتا ہے، بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہر جگہ رومی قانون کا بڑا چرچا تھا، دنیا کے سامنے ایک چیلنج تھا، کہ اگر کسی میں ہمت ہے، تو رومی قانون سے بہتر قانون پیش کرے، مقنن اعظم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن حکیم کی شکل میں وہ دستور حیات پیش کیا، جس کے قانونی عجائبات پر صدیاں بیت گئیں مگر آج تک اس سرچشمہ عدل پر کوئی قانون فوقیت حاصل نہ کر سکا۔

قرآن و سنت سے ماخوذ اس دستور حیات کی بعد کے ادوار میں نہ صرف پوری تفصیلات کے ساتھ فقہ و اصول فقہ کی شکل میں تدوین ہوئی، بلکہ دنیا کے کئی خطوں میں یہ ضابطہ زندگی عملاً نافذ جاری رہا اور اپنے امتیازی استحکام اور منفرد قسم کی لچک کا حامل ہو کر اپنی افادیت ثابت کرتا رہا حتیٰ کہ نوازل و انقلابات زمانے کی وسعتوں کو جذب کر کے (فقہ و اصول فقہ) تمام جزئیات کے ساتھ مدون ہوا، اور قرآن و حدیث کے بعد دینی لٹریچر کا اہم ترین حصہ قرار دیا۔

فقہ اور شاہ ولی اللہ:

شاہ ولی اللہ نے اپنی کتب میں فہم قرآن کے حوالے سے جن علوم خمسہ کا احصاء کیا ہے، ان میں پہلی قسم ”علم الاحکام“ ہے علم الاحکام ظاہر ہے، علم فقہ کا موضوع ہے، جس میں اشیاء کی

حلت و حرمت سے بحث کی جاتی ہے، ایک فقیہ و مجتہد کا میدان عمل ”علم احکام“ ہی ہوتا ہے، فقیہ قرآن حکیم کے احکامی نصوص کی روشنی میں نہ صرف متعلقہ مسئلہ میں حکم یعنی فرض، واجب، سنت، مستحب، مباح، حرام وغیرہ کا فیصلہ معلوم کرتا ہے، بلکہ وہ احکام منصوصہ کے علل و اسرار کی تنقیح کر کے طرد و عکس وغیرہ کی بنیاد پر غیر منصوص مسائل میں بھی تعین حکم کرتا ہے اور تشریح کے ذمہ سے عہدہ براہوتا ہے۔

الغرض شاہ صاحب نے اپنے فلسفہ میں فقہی مباحث کو غیر معمولی اہمیت دی ہے، شاہ صاحب کے فلسفہ میں فقہ و اصول فقہ یعنی قانونی مویشگافیوں کی تفہیم اس لئے قدرے آسان ہو جاتی ہے کہ وہ احکام کو اپنے مقاصد و مصالح کے دائرے میں لے کر لیتے ہیں اور شریعت نے جن مصالح کا اعتبار کیا، وہ علماء کے ہاں معروف ہیں، ایسے میں غیر منصوص احکام میں نفاذ حکم کا فیصلہ قدرے آسان اور قریب فہم ہو ہی جاتا ہے، الغرض شاہ صاحب کے فکر کی روشنی میں ان کی فقہی اصول کا مبسوط تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقالہ نگار کا ہدف ہے۔

موضوع مقالہ فقہی افکار و تعلیمات کا تحقیقی جائزہ:

حاصل یہ کہ شاہ صاحب کے فقہی افکار و تعلیمات کے تحقیقی جائزہ و تنقیح کے مسئلے کو درجہ ذیل فصول میں پیش کیا گیا ہے۔

فصل اول: تعارف فقہ، فقہ کی اہمیت فقہ کا تاریخی پس منظر اور ماخذ فقہ۔

فصل دوم: ماخذ اول قرآن حکیم

فصل سوم: ماخذ دوم سنت نبوی ﷺ

فصل چہارم: ماخذ سوم اجماع امت

فصل پنجم: ماخذ چہارم قیاس شرعی

خلاصہ باب

فصل اول:

تعارفِ فقہ

واضح ہو کہ اس باب کے ابتدائی کلمات ”تقریب بحث“ کے عنوان سے فقہ کی حقیقت، ضرورت فقہ، تشریح عام و قانون سازی اور اجتہاد وغیرہ مباحث کافی الجملہ احصاء کیا گیا ہے، تاہم جب تک فقہ کے لغوی و اصطلاحی معنی، فقہ کا تاریخی پس منظر، فقہ کے ماخذ اور دوسرے متعلقات و مبادیات فقہ کا استقصاء نہ ہو، اس وقت تک اصل مسئلہ یعنی شاہ ولی اللہ کے فقہیانہ تعلیمات و افکار کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا محال ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان بالا موضوعات کے بارے میں روایتی انداز سے کافی کچھ لکھا گیا ہے، یہاں ان موضوعات سے متعلق بحث کی نوعیت جداگانہ ہے، کوشش یہ کی گئی ہے کہ جس انداز سے شاہ صاحب ان موضوعات کا تحلیل و تجزیہ پیش کرتے ہیں، اسے سامنے لایا جائے، شاہ صاحب کی ان علوم پر خصوصی نظر رہی ہے، وہ ان جیسے علمی و تاریخی مباحث کا جس بالغ نظری کے ساتھ احصاء کرتے ہیں اور اپنا بے لاگ انتقادی نظر پیش کرتے ہیں، اس پر ان کی کتب گواہ ہیں۔

شاہ صاحب کی تنقیدی نظر ہی سے فقہ کی ان مبادیات کو ایک نئی جہت ملی اور ان کی تعلیمات میں ندرت و امتیاز کی ایک واضح جھلک نظر آتی ہے، ظاہر ہے ہر مفکر مخصوص نظر ہی سے دیکھتا ہے اور ان کی شخصی امتیاز کی طرح ان کی فکری میلانات کا ادراک ان کی ہر بن تحریر میں محسوس ہو رہا ہوتا ہے، لہذا اس فصل میں تعارف فقہ، فقہ کا تاریخی پس منظر اور ماخذ فقہ وغیرہ سے متعلق شاہ صاحب کی نظر میں بحث کرنا مقصود ہے۔

فقہ کیا ہے؟

فقہ اسلامی قانون زندگی ہے، اس کے دائرہ کار میں وہ تمام احکام الہیہ آتے ہیں، جن کا تعلق عبادات، معاملات، مناکحات، حدود و زواجر، سیاسیاتِ مدن، ملی و بین الاقوامی مسائل

سے ہوں، یوں فقہ انسان کی شخصی و اجتماعی یعنی پوری زندگی کا احاطہ کر لیتی ہے، فقہ کا موضوع انسانی زندگی سے متعلق احکام الہیہ کی معرفت اور ان پر عمل ہے اور احکام الہیہ خواہ وہ منصوص یا غیر منصوص و مستنبط ہوں، مقاصد کے گردائر ہیں، شریعت نے جن مقاصد و مصالح کا اعتبار کیا ہے، وہ امام غزالی کے نزدیک تحفظات خمسہ یعنی تحفظ دین، تحفظ نفس، تحفظ عقل، تحفظ نسل اور تحفظ مال ہیں (۸) احکام الہی جتنے بھی ہیں، ان میں مذکورہ مقاصد کی حفاظت و صیانت مقصود ہے، ان کے ساتھ کچھ اور ان امور کی بھی حفاظت شامل ہے، جن کا ایک صالح معاشرہ محتاج ہوتا ہے، یا جو حیات صالح کو مکمل یا حسین بنائے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ”تحفظ دین“ کے علاوہ دوسرے چار تحفظات کا تعلق انسان کی دنیاوی و مادی زندگی کے ساتھ ہے، اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ فقہی احکام کا مادی زندگی کے ساتھ کتنا گہرا تعلق ہے، فقہ کی اس اہمیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے، فقہ کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے فقہ کی لغوی و اصطلاحی تعریف سے متعلق تحقیقی بحث حسب ذیل ہے۔

فقہ کے لغوی معانی:

لغوی لحاظ سے فقہ کا معنی کسی چیز کو تحقیق و تفتیش کے لئے کھولنا ہے، علامہ جاز اللہ زحشری (م ۱۱۸۵ھ/ ۵۸۳ھ) لکھتے ہیں:

”الفقه حقيقته الشق و الفتح، و الفقيه العالم الذي يشق

الاحكام و يفتش عن حقا ئقها ما استغلق منها“ (۹)

ترجمہ: فقہ کے حقیقی معانی پھاڑنے اور کھولنے کے ہیں، فقیہ وہ عالم ہے، جو احکام کا تجزیہ اور تحقیق کرتا ہے اور مبہم و مغلط احکام کو کھول کر واضح کرتا ہے۔

امام غزالیؒ م ۱۱۱۲ھ / ۵۰۵ھ نے فقہ کا معنی ”فہم و تدبر“ اور ”بصیرت“ سے کیا ہے، وہ

لکھتے ہیں:

”الفقه عبارة عن العلم و الفهم في اصل الوضع يقال فلان

يفقه الخير و الشر اى يعلمه و يفهمه“ (۱۰)

ترجمہ: فقہ کی اصل وضع جاننے اور فہم کے معنوں کے لئے ہے، محاورہ

ہے فلاں یفقہ الخیر والشکر کہ وہ خیر اور شر کو خوب جانتا ہے۔

بن منظور افریقی (م ۱۳۱۲ء / ۷۷۱ھ) لکھتے ہیں:

”الفقه العلم بالشیء والفہم لہ و غلب علی علم

الدین“ (۱۱)

ترجمہ: فقہ کسی چیز کے جاننے اور سمجھنے کو کہتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اطلاق علم دین پر ہونے لگا۔

فقہ کا مادہ ثلاثی مجرد، ف، ق، ہ، سے ہے، ثلاثی مجرد کے مختلف ابواب سے اس کا معنی مختلف آتا ہے۔ ”منحة الخالق علی البحر الرائق“ میں علامہ خیر الدین الرملی سے منقول ہے، وہ لکھتے ہیں۔

”یقال فِقْه بکسر القاف اذا فهم و بفتحها اذا سبق غیرہ الی

الفہم و بضمها اذا صار الفقه سجیة لہ“ (۱۲)

ترجمہ: یعنی فِقْه بکسر القاف اس وقت استعمال کرتے ہیں، جب کوئی بات سمجھ لے اور فِقْه بفتح القاف اس وقت بولا جاتا ہے۔

جب کوئی شخص بات سمجھنے میں کسی دوسرے سے سبقت کر جائے اور فِقْه بضم القاف اس وقت اطلاق کیا جاتا ہے، جب فقہ اس کی طبیعت بن جائے۔

علامہ رشید رضا مصری اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

” ذکر هذا اللفظ (الفقه) فی عشرين موضعاً من القرآن تسعة

عشر منها تدل علی ان المراد به نوع خاص من دقة الفهم

والتعمق فی العلم الذی یترتب علیہ الا نتقاع به“ (۱۳)

معتبر تفسیر میں قرآنی آیت ”وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا“

(۱۳) میں حکمت کا مصداق بھی فقہ بتایا گیا ہے (۱۵) حدیث نبوی لکل حد مطلع“ یعنی ہر حد کیلئے واقفیت کے مقامات ہیں، اس حدیث میں مطلع سے جس علم کی طرف اشارہ ہے، وہ فقہت اور احکام میں دقت نظر ہے، کہ اس علم کے بعد امور کے متعلقہ ”مالہا و ما علیہا“ پر واقفیت حاصل ہو

جاتی ہے اور انسان ہر شے کی گہرائی تک پہنچ کر مبصرانہ تجزیہ کا اہل بن جاتا ہے۔ حکمت سے متعلق یہ بیان کرنا دلچسپی سے خالی نہیں کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے کتاب اللہ کے ساتھ سنت رسول کی اصطلاح پیوستہ چلی آرہی ہے، حدیث میں ہے لَنْ يَضِلَّ أَحَدًاكُمْ مَا تَمَسَّكُمْ بِهِمَا الْقُرْآنُ وَسُنَّتُ رَسُولِ اللَّهِ (رواہ ترمذی عن مالک)، اسی طرح ایک حدیث میں بھی جب آنحضرت نے معاذ بن جبل سے سوال کیا، بِمَا تَقْدِنِ يَا مَعَاذُ؟ قَالَ أَقْضَى بِكِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَقَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (۱۶)

الغرض متعدد احادیث میں کتاب اللہ کے ساتھ سنت رسول کا بیان ساتھ ساتھ ہے، جبکہ کلام اللہ میں کتاب کے ساتھ سنت کی بجائے لفظ حکمت کا استعمال کیا گیا ہے (۱۷) جو زیادہ جامع ہے، حاصل یہ کہ فقہ لغوی لحاظ سے دقت نظری اور بصیرت و دانش کے معنوں میں مستعمل ہے اور فقہ کا مفہوم ”حکمت“ کے قریب قریب ہے۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف:

امام ابو حنیفہؒ ۶۷۰ء/۱۵۰ھ سے فقہ کی جو اصطلاحی تعریف منقول ہے، وہ یہ ہے:

الفقه هي معرفة النفس ما لها وما عليها (۱۸)

ترجمہ: ”فقہ انسانی نفس کو نفع و نقصان پہنچانے والی چیزوں کی پہچان کا نام ہے۔“

امام صاحب کی اس تعریف میں جو جامعیت و وسعت پائی جاتی ہے۔ وہ ایک واضح حقیقت ہے، دین اسلام کے تمام احکام مقاصد خمسہ کے گرد دائر ہیں، جیسا کہ امام غزالی نے لکھا، انسان اپنے نفس سے متعلق نفع و مضرت اور جلب منفعت معلوم کریں تو یہ فقہ ہے، امام صاحب نفس سے متعلق اس نوعیت کے علم کے حصول کا نام فقہ رکھتے ہیں، انسانی معاشرہ میں انسان پر جو انفرادی و اجتماعی حقوق و فرائض عائد ہوتے ہیں، ان کی اگر رمزی انداز میں تعبیر ممکن ہے، تو یہی ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض کتب حدیث میں فقہ کو علم الحلال والحرام کہا گیا ہے، الحاصل علم فقہ کی تعریف میں پہلے وسعت پائی جاتی تھی، مرور زمانہ کے ساتھ اس میں تنگی آئی، جیسا کہ صدر الشریعہ کا بیان ہے۔

”انما لم یزد الا امام العملیہ لانہ اراد الشمول ای اطلق العلم سواء کان من الاعتقادیات او الوجدانیات او العملیات ومن ثم سمی الکلام الفقہ الا کبر“ (۱۹)

ترجمہ: ”امام ابوحنیفہؒ نے تعریف فقہ میں ”العملیہ“ کے لفظ کا اضافہ نہیں کیا، کیونکہ وہ تینوں اقسام (علم کلام، علم الفقہ، علم التصوف) کو اس میں شامل کرنا چاہتے تھے، انہوں نے علم کو مطلق رکھا، خواہ اس کا تعلق اعتقادیات، وجدانیات یا عملیات جن سے بھی ہو، شامل تعریف ہو جائے۔“

یہی وجہ ہے کہ امام صاحب نے علم الکلام پر مشتمل اپنی کتاب کا نام ”فقہ الاکبر“ رکھا (۲۰) اگر فقہ کے تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی جائے، تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عہد نبویؐ میں علم الکلام، علم الفقہ اور علوم الاخلاق کوئی الگ الگ علوم نہ تھے، بلکہ ان تینوں علوم پر مجموعی طور پر ”فقہ“ کا اطلاق ہوتا رہا، بعد میں عباسی خلیفہ مامون م ۸۳۳ء / ۲۱۸ھ کے عہد میں جب یونانی فلسفہ عربی میں ترجمہ ہو کر متعارف ہوا، تو اس کا بڑا اثر عقائد پر پڑا، عقائد میں پیچیدگیاں پیدا ہوئیں اور مختلف فرقے (۲۱) اور علوم پیدا ہوئے۔

معزلہ کے اثر سے علم العقائد ایک فن کی حیثیت اختیار کرنے لگا۔ یوں علم الکلام اور بعد میں علم الاخلاق یا تصوف الگ علوم کے طور پر مدون ہونا شروع ہوئے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر امام صاحب کی مذکورہ فقہی تعریف کو باقی رکھا جاتا اور نصوص کے دلالات، اشارات اور اقتضات و مضمرات الغرض انسانی فطرت جن جن قوتوں سے اخذ و تحصیل کرتی رہتی ہے، سب ہی کو فقہ ہی کے تحت درج کر دیا جاتا، تو شریعت طریقت کا جھگڑا پیدا ہی نہ ہوتا، ایسے میں یہ تعریف صرف اصطلاحی فقہ تک محدود نہ رہتی، بلکہ دین کی وہ نئی تلی صحیح تعریف ثابت ہوتی، جس کی تہہ تک عوام تو عوام، خواص کی نگاہیں بھی مشکل سے پہنچ پاتیں۔

فقہ کی تعریف امام غزالیؒ کی نظر میں:

امام غزالیؒ م ۱۱۱۲ء / ۵۰۵ھ نے احیاء علوم الدین میں فقہ کی تعریف یہ کی ہے: ”معرفة

الفروع والوقوف علی دقائق عللها“ (۲۲) ترجمہ: یعنی فروعات کو جاننا اور ان کی دقتوں سے واقفیت حاصل کرنا علم فقہ ہے۔ ایک فقیہ کا احکام کے علل و اسرار پر اطلاع پانا اور ان کا تعدیہ کرنا وہ بنیادی نکتہ ہے، جس پر ایک لحاظ سے پوری فقہ کا مدار ہے تفصیل آئندہ بحث قیاس میں آئے گی (۲۳) ایک فقیہ کی فقہت تخریج مناط، تنقیح مناط اور تحقیق مناط کی معرفت میں مضمر ہے (۲۴) امام شاہ ولی اللہ بھی ایک فقیہ میں علت کی بنیاد پر استخراج احکام سے متعلق لکھتے ہیں۔ ”و تلک الوحده التي تنظم الکثرة هی العلة التي یدور الحکم علی دور انها“ (۲۵)

ترجمہ: حکم شرعی میں ملحوظ علت وہ واحد (وصف) ہے، جو اپنے جلو میں کثرت لئے ہوئے ہو اور حکم اس وصف پر دائر ہو، جہاں وہ صفت پائی جائے، تو حکم بھی پایا جائے اور جہاں وہ وصف نہ پائی جائے، حکم بھی نہ پایا جائے۔ ”و عرف العلة التي ادار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیہا فی منصوصاتہ فطر دالحکم حیثما وجدھا لا یالوا جہدافی موافقہ غرضہ علیہ السلام۔“ (۲۶) ترجمہ: فقیہ و مجتہد اس علت کو معلوم کرتا ہے، جس کی بنیاد پر رسول نے منصوصات میں حکم کو چلایا ہو، پھر جہاں وہ علت پائی جاتی ہے، فقہاء وہاں اس حکم کو نافذ کرتے ہیں۔ البتہ حکم سے رسول اللہ کی غرض معلوم کرنے میں وہ کوئی دقیقہ فرد گذاشت نہیں کرتے اور اسی کی موافقت میں ایک حکم دوسرے پر لگاتے ہیں، ”المختصر امام غزالی کی نظر میں فروعی احکام کی معرفت اور احکام کے دلائل و علل سے متعلق علم کا نام ”علم الفقہ“ ہے۔

اوپر کی جملہ تعریفات میں فقہ کو انسان کی علمی صفت کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور اس میں کسی قدر ملکہ استنباط وغیرہ کا مفہوم بھی ملحوظ ہے، بعد کے ادوار میں فقہ کے مفہوم میں بتدریج تنگی واقع ہوئی، ملاحظہ اللہ بہاری نے فقہ کی تعریف یوں کی۔

”الفقہ حکمة فرعية شریعة“ (۲۷)

ترجمہ: فقہ شرعی قوانین کے ملکہ استنباط کا نام ہے۔ فقہی کتب میں فقہ کی متداول تعریف جو منقول ہے وہ یہ ہے۔ العلم بالا حکام الشریعة العملية المكتسب عن ادلتها التفصیلیہ، ترجمہ: فقہ شرعی قوانین کے اس علم کا نام ہے، جو ان کے دلائل تفصیلیہ یعنی قرآن،

سنت، اجماع اور قیاس سے حاصل ہو۔

بعد کے ادوار میں فقہ معلومات اور فروعی مسائل حفظ کرنے کا نام ہو کر رہ گیا، شرح التوضیح میں ہے، ثم صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال فی المسائل فقط۔ حقیقت میں فقیہ اس عالم کو نہیں کہا جاسکتا ہے، جو محض مسائل کو از بر کر کے انہیں حفظ کرے، بلکہ فقیہ کے اندر ایک ایسی صلاحیت اور ملکہ ہو کہ انہیں ہر معاملے میں تفصیلی دلائل یعنی قرآن، سنت، اجماع قیاس اور دوسرے ادلہ شریعہ استحسان، استصلاح، شراخ ما قبلنا وغیرہ سے استنباط مسائل کی قدرت اور مسائل کے دلائل کا علم رکھتا ہو، مثلاً اگر انہیں یہ مسئلہ معلوم ہو کہ اسلام نے ”ربا“ کو حرام قرار دیا ہے، تو فقیہ کے علم میں ہو کہ قرآن و سنت میں اس کی حرمت کے متعلق کیا دلائل بیان کئے گئے ہیں، انہیں معلوم ہو کہ اس المال پر ہر وہ زیادتی و اضافہ جو خالی عن العوض ہو ”ربا“ کے ذمے میں آتا ہے، الغرض ان کے سامنے مسائل کے دلائل کا خاکہ موجود ہو اور شریعت کے اجمالی اصول پیش نظر ہو۔

فقہ کی تعریف امام شاہ ولی اللہ کی نظر میں:

فقہ سے متعلق مذکورہ تمام تعریفات جن اصحاب فن سے منقول ہیں وہ بیان کر دی گئیں ہیں، شاہ صاحب زندگی کے تمام شعبوں میں انضمام و اشتراک کے قائل ہیں، وہ فقہ کی تعریف جو تجویز کرتے ہیں، وہ گویا ضابطہ تعریف تو نہیں، تاہم اس سے فقہ و اصول فقہ کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے، وہ لکھتے ہیں۔

هذا (ای الفقہ) هو فن معانیہ الشریعة و استنباط الاحکام الفرعیہ والقیاس علی الحکم المنصوص فی العبارة، والا استدلال بالایماء والاشارة و معرفة المنسوخ والمحکم والمرجوح والمبرم و هذا (الفقہ) بمنزلة اللب والدر عند عامة العلماء و تصدی له المحققون من الفقهاء (۲۸)

ترجمہ: یہ علم فقہ معنی شریعہ کے پہچاننے کا علم ہے، یہ احکام فقہ فرعیہ کو مستنبطاً نے اور عبارت النص میں مصرح حکم پر قیاس کرنے اور نصوص کے اشارات و ائہات (مفہوم مخالف)

سے استدلال اور محکم و منسوخ، مرجوح و مبرم کے پہچاننے کا علم ہے، اکثر علماء کے نزدیک یہ فن بمنزل مغزو گوہر (موتی) کے ہے اور محققین فقہاء کا یہ میدان (Domain) ہے۔

ظاہر بات ہے کہ فقہ اور اصول فقہ میں انہیں موضوعات کو زیر بحث لایا جاتا ہے اور سماج کی شرعی رہنمائی کا سامان کیا جاتا ہے، فقیہ ہر حکم کی علت اور لم تلاش کر کے اس کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے، احکام کے مبدأ و منتہاء کو پا کر اس کی قوت فکر و عملی اسے مقام فقاہت پر لاکھڑی کرتی ہے، فقیہ کے مقام سے آگے شاہ صاحب کے ہاں مجتہد کا مقام آتا ہے، ان میں دینی بصیرت و تعمق فقیہ سے برتر ہوتی ہے، یہ بھی شاہ صاحب کی وسعت نظری کا نتیجہ ہے کہ وہ اپنی کتب میں فقہی مسائل کو فقہ کے عنوان سے نہیں بلکہ الشریعہ کے عنوان سے بیان کرتے ہیں، فقہ کے مقابلے میں شریعت میں وسعت پائی جاتی ہے، شریعت منہج حیات کے معنوں میں استعمال ہوتی ہے، اس کا انتساب انبیاء کی طرف ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے شریعت محمدی جبکہ فقہ کا انتساب کسی بانی مذہب کی طرف ہوتا ہے، کہا جاتا ہے فقہ مالکی یا فقہ حنفی۔

سیف الدین آمدی م ۱۲۳۴ھ / ۶۳۱ھ نے شریعت کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے:
 ”حکم شرع (شریعت) اللہ تعالیٰ کا وہ حکم ہے، جو اللہ تعالیٰ نے مکلف بندوں کو دیا ہو، خواہ اس حکم میں کسی بات کا مطالبہ ہو یا کسی امر کا اختیار دیا جائے یا آداب انسانی کے اور طریقے بیان کیے گئے ہوں“ (۲۹)

شاہ صاحب فقہ کی اصطلاح جو فروعی مسائل تک محدود ہے، کی بجائے شریعت کی جامع اصطلاح کی حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں:

”و بالجمله فالأوضاع الخاصة التي مهدت و ثبت بها الأ

نواع البرو الارتفاقات هي الشريعة والمنهاج“ (۳۰)

ترجمہ: وہ خاص طریقے جن سے نیکیوں اور زندگی کی مشکلات حل کرنے

کا مقصد وابستہ کیا گیا ہو، وہ شریعت و منهاج ہے۔

شاہ صاحب اپنی کتاب ”التفهيمات الا لہیہ“ میں شریعت کے لغوی و اصطلاحی معنی

کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

”الشريعة في اللغة مشرعة الماء و هو المورد الشاربه،
وقد يطلق على الطريقه و المنهاج ، وفي الاصطلاح ما
شرع الله تعالى لعباده و انزله على لسان رسله الكرام من
الحكم و الاحكام“ (۳۱)

ترجمہ: شریعت لغوی لحاظ سے پانی کے گھاٹ کو کہتے ہیں، جہاں پانی لینے کے لئے لوگوں کا آنا جانا ہوتا ہے، بڑی شاہراہ اور راستے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن اصطلاحی معنوں میں شریعت سے مراد وہ الہی احکامات ہیں، جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے اتارا ہے تاکہ لوگوں کو گمراہی سے بچا کر صراطِ مستقیم پر لایا جاسکے۔

اس بحث کو سمیٹے ہوئے یہ بات محقق ہوگئی کہ فقہ احکام شریعہ عملیہ فرعیہ کا نام ہے، فقہ ماضی کا بھی علمی ورثہ ہے اور آئندہ کے حالات و واقعات میں تشریح کا بھی سامان سموائے ہو ہے، یہ انسان کے انفرادی و اجتماعی مسائل کا احاطہ کیئے ہوئے ہے، تفقہ فی الدین کے حصول کی حقیقت کیا ہے؟ قرآن کی موجودگی میں فقہ کی ضرورت کیوں پڑی؟ اس حوالے سے تفصیل یہ ہے۔

تفقہ فی الدین کی حیثیت فرض علی الکفایہ کی ہے:

بے شک اسلامی شریعت کے دو بڑے ماخذ قرآن و سنت ہیں، تاہم فقہ تمام تر وسیع معنوں کے ساتھ بشمول اجتہاد بذات خود ایک مطلوب امر ہے، دور خیر القرون میں صحابہ کرام کے اجتہادات سے کتب بھری پڑی ہیں، علماء نے قرآن و سنت میں تفقہ فی الدین اور اجتہاد کرنے کی ترغیبات کو بنیاد بنا کر اسے واجب علی الکفایہ قرار دیا، مثلاً قرآن کریم میں ہے،
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ (۳۲) ترجمہ: تو کیوں نہ ہو، کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکلے کہ دین کی سمجھ حاصل کریں۔

قرآن کریم ہی میں استنباط مسائل کیلئے استنباط کے اہل فقہاء کی طرف رجوع کرنے کا بھی حکم ہے، ارشاد خداوندی ہے، ”وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ط“ (۳۳) اور اگر وہ متنازع فیہ مسائل میں رسول صلی اللہ

علیہ وسلم اور اپنے ذی اختیار لوگوں کی طرف رجوع کرتے، تو اس کی حقیقت جان لیتے، یہ بعد میں کاوشیں کرتے ہیں، علماء نے اولی الامر سے فقہاء امت مراد لی ہے۔ (۳۴)

فقہ و تشریح کے حوالے سے مسلمان مشکل سے دوچار ہوتے، اگر پیغمبر خود اجتہاد کرنے اور تفقہ فی الدین کی ترغیب نہ دیتے، اجتہاد سے متعلق پیغمبر کی صریح حدیث ابوداؤد میں منقول ہے کہ جب آپ نے معاذ بن جبل سے سوال کیا، بما تقض یا معاذ؟ قال اقصی بکتاب اللہ، فان لم تجد فقال فبسنة رسول اللہ؟ قال فان لم تجد قضی به رسول اللہ، قال اجتهد برای ولا آلو، قال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ مما یحب یرضی به رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم (۳۵)

ترجمہ: اے معاذ آپ لوگوں کے درمیان کس بنیاد پر فیصلہ کرو گے، حضرت معاذ جواب دینے لگے اللہ کی کتاب کی بنیاد پر میں فیصلہ کرونگا، اگر آپ اس میں فیصلہ نہ پاؤ تو؟ فرمایا میں پھر سنت رسول کی روشنی میں مسئلہ کا حل طلب کرونگا، فرمانے لگے اگر آپ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کو نہ پاؤ تو؟ اس کے جواب میں حضرت معاذ نے فرمایا میں رائے سے فیصلہ کرونگا اور تعمین حکم میں کسر نہیں چھوڑونگا، اس جواب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے اور فرمایا سب تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرستادہ کو اس بات کہنے کی توفیق عطا فرمائی جس سے اس کا رسول خوش ہوا۔

مذکورہ واقعات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا واضح ہے کہ تمدنی مسائل میں قرآن و سنت کی تعلیمات غیر کافی ہیں، قرآن و حدیث دستوری ہے، لہذا پیش آمدہ مسائل میں روح قرآن سے مدد لینا ایک ایسی ضرورت ٹھہری، اس سے کسی بھی عہد میں بے اعتنائی نہیں برتی جاسکتی ہے، دوسرا یہ کہ ہدایت ربانی صرف قرآن و سنت میں محصور نہیں بلکہ ان کے علاوہ شریعت کے دوسرے ماخذ مثلاً اجماع، قیاس، استحسان اور استصلاح وغیرہ کی بنیاد پر استنباط احکام کا سلسلہ تاقیامت جاری ہے گا، استخراج مسائل کا یہ علم اجتہاد یا فقہت ہے، لہذا فقہ، قرآن و حدیث سے علاہ کوئی چیز نہیں بلکہ قرآن و سنت کی روح ہے۔

تعارف فقہ کے حوالے سے یہ بیان کرنا بر محل ہے کہ اکثر فقہی احکام کو چھ عنوانات کے تحت

بیان کیا جاتا ہے۔

فقہی احکام کی قسمیں:

عام کتب فقہ میں فقہی احکام کو چھ شعبہ ہائے زندگی کے حوالے سے بیان کیا جاتا ہے یعنی:

☆ عبادات: وہ مسائل جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی عبادت سے ہو مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج وغیرہ۔

☆ احوالِ شخصیہ: وہ مسائل جن کا تعلق انسان کی خانگی و عائلی زندگی سے ہو، مثلاً نکاح، نفقہ و طلاق وغیرہ۔

☆ معاملات: وہ مسائل جن کا تعلق لوگوں کے افعال اور اموال و حقوق میں ان کے آپس کے لین دین و معاملات اور نزاعات کے فیصلوں سے ہو۔

☆ عقوبات: وہ مسائل جن کا تعلق مجرمین کی سزا اور داخلی نظم و نسق سے ہو۔

☆ سیر: وہ مسائل جن کا تعلق اقوام و ملل کے ساتھ تعلقات و معاہدات سے ہو جہاد و نزاعاتِ اقوام کے مسائل بھی اس باب میں شامل ہیں۔

☆ آداب و اخلاق: وہ مسائل جن کا تعلق اخلاق و محاسن سے ہو۔

یہاں یہ مناسب ہے کہ فقہ کی حقیقت پر مطلع ہونے کے بعد یہ جائزہ پیش ہو کہ شاہ صاحب کی نظر میں فقہ کا تاریخی پس منظر کیا ہے؟ شاہ صاحب فقہی ادوار کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ آئندہ بحث اس کھوج و تفحص پر مشتمل ہے۔

فقہ کا تاریخی پس منظر شاہ ولی اللہ کی نظر میں

تاریخ اسلام میں ابن خلدون م ۱۳۵۰ء/ ۷۵۰ھ کے بعد شاہ ولی اللہ ہی ہیں، جو معاشرت، معیشت والہیاتی علوم کا یکجائی مطالعہ پیش کرتے ہیں، شاہ صاحب جہاں قرآن، حدیث، فقہ اور اصول فقہ جیسے علوم کو اپنی کتب میں زیر بحث لاتے ہیں، وہاں وہ عمرانی سماجی اور معاشی جیسے مادی مسائل پر مبنی بے لاگ انتقادی تجزیے بھی پیش کرتے ہیں۔

در اصل علوم کے ارتقاء کا مدار خود معاشرتی ضروریات ہوتی ہیں، ایسے علوم جن پر معاشرتی ترقی موقوف ہوتی ہے، وہ فنون کا درجہ پاتے ہیں اور ان میں مسلسل ترقی ہوتی رہتی ہے، اس کے برعکس جو علوم اپنی افادیت کھو بیٹھے ہیں وہ آہستہ آہستہ محو ہو جاتے ہیں، یہ غیر الہیاتی اور طبعی علوم کا حال ہوتا ہے جہاں تک الہیاتی علوم کا تعلق ہے، وہ معاشرے کے انقلابات سے کم متاثر ہوتے ہیں، سماج کے ہاں ان جیسے علوم کی قبولیت کا باعث ان کے عقیدے ہوتے ہیں، ایسے علوم ان کی تہذیب و تمدن کی شناخت ہوا کرتے ہیں، ان میں نمو کا سلسلہ اپنے انداز پر جاری رہتا ہے۔

فقہ و تشریح کو الہیاتی علوم ہیں، تاہم انسانی زندگی کے نفع و نقصان کے ساتھ ان کا گہرا تعلق ہے، فقہ میں بظاہر عبادات کے باب کو چھوڑ بقیہ دین کے شعبوں کا تعلق انسان کی مادی زندگی کے سلجھاؤ سے ہے، علم فقہ زندگی کے معاملات کو کس طرح سنوارتا ہے؟ فقہ نے کس انداز سے انسانوں کی رہنمائی کی؟ قانون فقہ کیسے معرض وجود میں آیا؟ فقہ کا تاریخی پس منظر کیا ہے؟ یہ سوالات ہیں جو حل طلب ہیں، ہر عہد میں اس کے جواب دیئے گئے ہیں، مقالہ کا پیش تر حصہ انہیں سوالات کے جوابات پر مشتمل ہے۔

شاہ صاحب چونکہ روحانیت و مادیت کے انضمامی فکر کے زبردست حامیوں میں سے ہیں، لہذا وہ اپنی کتب میں فقہ کا تاریخی پس منظر کو مخصوص و منفرد زاویے سے قلم بند کرتے ہیں۔ شاہ صاحب نے عہد نبوی عہد صحابہ میں اصحاب الحدیث و اصحاب الرائے کے اختلافات جو بعد کے دور تابعین و تبع تابعین میں مذاہب اربعہ کی صورت میں متشکل ہوئے، کا وقت

نظر سے جائزہ پیش کیا، مذاہب اربعہ کی تشکیل میں بنیادی وجوہ یعنی اسباب اختلاف ائمہ اور ان کے اصول اجتہادات کا بصیرت افروز تحلیلی جائزہ پیش کیا ہے، امام الہند کی یہ انتقادی نظر انہیں اجتہاد کے مرتبہ پر فائز کرتی ہے، مذاہب کے درمیان وہ روایتی تطابق کے نظریہ پر قائم نظر آتے ہیں، اس طرح آخری زمانہ میں لوگوں کا اجتہادی ذوق کے بدلہ مقلدانہ روش اختیار کرنے کے بارے میں وہ ایک منفردانہ فکر رکھتے ہیں، الغرض فقہ سے متعلق شاہ کی انفرادیت کو مشخص کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ فقہ کے ارتقائی مراحل کا عہد بہ عہد پس منظر کا تحقیقی بیان ہو، یہ ادوار درج ذیل ہیں۔

عہد نبوی ﷺ میں فقہ:

عہد نبوی میں مروجہ فقہ کا نام تک نہ تھا، شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

اعلم ان رسول اللہ لم یکن الفقه فی زمانہ الشریف مدوناً
ولم یکن البحث فی الاحکام یو مئید مثل البحث من هو
لاء الفقهاء “ (۳۶)

ترجمہ: رسول کے بابرکت زمانہ میں علم فقہ نہ تھا، اس وقت احکام شرعیہ میں ایسی بخشیں بھی نہیں تھیں، جیسی بعد کے فقہاء کرنے لگے، پھر صحابہ کی دینی تربیت کا کیا طریقہ تھا، اس ضمن میں ایک تو یہ امر واقعہ ہے کہ نزول قرآن ہو رہا تھا، صحابہ وحی الہی کے عینی گواہ تھے، دوسرا یہ کہ آنحضرت کا اسوۂ حسنہ صحابہ کے سامنے تھا، صحابہ آنحضرت کو دیکھ کر تعلیم حاصل کرتے تھے۔

”فکان یتوضاؤ فیری الصحابة وضوءہ فیأخذون
به من غیر ان یبین ان ہذا رکن و ذالک ادب و کان
یصلی فیرون اصحابہ صلاتہ ، فیصلون کما راوا یصلی
و حج فرمق الناس حجه ففعلوا کما فعل “ (۳۷)

ترجمہ: نبی وضو فرماتے تھے، صحابہ آپ کے وضو کو دیکھتے تو وہ بھی ایسے ہی عمل کرتے تھے، وہ اس بحث میں نہیں پڑتے تھے کہ یہ رکن ہے یا مستحب ہے، اس طرح آنحضرت نماز پڑھتے تھے تو صحابہ آپ کی نماز کو دیکھتے اور ایسے ہی نماز ادا کرتے جس طرح وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم کو پڑھتے دیکھتے، اس طرح حج فرماتے، صحابہ آپ کے حج کا مشاہدہ کرتے اور بعد میں اسی طریق پر مناسک حج کو ادا کرتے۔

چونکہ فقہ کی باقاعدہ تاسیس دوسری صدی ہجری کے وسط میں ہوئی، لہذا اس عہد میں تعلیم و تعلم کا طریقہ مشاہدہ تک محدود تھا، دراصل اس عہد میں شریعت اسلامی کی بنیاد استوار ہو رہی تھی، عہد نبوی میں نزول وحی کا سلسلہ جاری تھا، صحابہ کی ایک بڑی جماعت قرآنی علوم سے واقفیت پانے کے درپے تھی، قرآنی تعلیمات اپنی عمومی برکات معاشرے پر مرتب کر رہی تھیں، مکی دور میں زیادہ تر تعلیمات کا تعلق توحید، رسالت اور معاد سے رہا، صحابہ کرام علمی لحاظ سے تمام یکساں نہیں تھے، یہی وجہ ہے کہ عہد نبوی میں دینی بصیرت اور علمی شغف رکھنے والوں کو ”قراء“ کے نام سے یاد کیا جاتا تھا، اس وقت معلم انسانیت آنحضرت صحابہ کو جس طرح علمی لحاظ سے مزین کر رہے تھے، اس سے بڑھ کر وہ تربیتی مرحلہ سے گزر رہے تھے، صحابہ کرام بے مقصد سوالات سے گریز برتتے تھے، عہد نبوی کی تربیت میں جو نمایاں صفت نظر آتی ہے، وہ صحابہ کی زندگی میں قول و فعل کی ہم آہنگی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس عہد میں قرآن حکیم کے احکامات زندگی میں منطبق نظر آتے ہیں، جن قراء کا تذکرہ اوپر گزر چکا ہے، وہ حافظ قرآن ہونے کے ساتھ ساتھ استنباط احکام سے بھی کما حقہ واقف تھے اور عامل قرآن بھی تھے (۳۸)

شاہ صاحب کی اوپر عبارت سے واضح ہے کہ حضورؐ نے کوئی مدون فقہ صحابہ کرامؓ کے حوالے نہ فرمایا تھا، بلکہ آپؐ نے اصول اور قواعد کی شکل میں کلیات بیان کئے اور قرآن حکیم میں بکھری ہوئی کثیر جزئیات چھوڑ دی تھیں، مگر وہ اس قدر عمومی و جامع تھیں کہ مختلف النوع مسائل ان کے دائرہ اثر میں داخل ہوتے تھے نیز عقل سلیم اور مصالح عامہ سے ان کی تائید ہوتی تھی۔

عہد نبوی کے دور کی میں قرآنی تعلیمات کا زور عقیدہ توحید اور استیصال شرک پر رہا، تمدنی، معاشرتی اور ملکی مسائل سے متعلق احکام کا زمانہ مدینہ کی طرف ہجرت کے بعد شروع ہوا، زندگی کے تمام مسائل میں صحابہ کرام آپ کی طرف مراجعت فرماتے تھے، صحابہ و تابعین کی زبان چونکہ عربی تھی، وہ اسباب نزول سے بھی واقف تھے، انہیں اسانید حدیث پر غور کرنے کی ضرورت نہ تھی، کیونکہ تمام راویان حدیث ان کے ہم عصر تھے اور ان کے حالات سے واقف تھے، وہی

ذہانت کے ساتھ ساتھ انہوں نے صحبت رسول پایا، زمانہ رسالت سے قریب العہد ہونے کی وجہ سے وہ سلامت فکر اور طہارت باطن کے حامل تھے اور شریعت کے محرم اسرار بھی، اس لئے قرآن و حدیث سے استفادہ، اس کے معنی اور استخراج احکام میں انہیں لغت یا اصول کے نئے قواعد بنانے کی ضرورت نہ تھی، خود شارع علیہ السلام پیش آمدہ مسائل میں راہنمائی ہی فرماتے بعض مسائل میں آپ خود وحی کا انتظار فرماتے تھے (۳۹) اور حکم نازل ہوتا بعض اوقات آنحضرتؐ خود اجتہاد کر کے فیصلہ صادر فرماتے البتہ شاہ صاحب پیغمبروں اور عام مجتہدین کے اجتہادات میں ایک دقیق فرق کو یوں بیان کرتے ہیں:

اجتہادہ بمنزلۃ الوحی لان اللہ تعالیٰ عصمہ من ان یتقرر
 رزائہ علی الخطاء و لیس یجب ان یکون اجتہادہ استنبأ
 طامن النصوص کما یظن بل اکثرہ ان یکون علمہ اللہ
 تعالیٰ مقاصد الشرع و قانون التشريع و التیسر و الاحکام
 فبین المقاصد المتلقاه بالوحی بذلک القانون (۴۰)

ترجمہ: اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے اجتہادات کا حکم بھی وحی کے درجہ میں ہے آپ چونکہ خطا پر برقرار رہنے سے معصوم تھے، پھر یہ کہ آپ کے اجتہادات عام مجتہدین کی طرح نصوص سے مستنبط نہیں تھے بلکہ آپ کے اجتہادات کی صورت یہ ہوتی تھی کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو شریعت کے مقاصد اور تشریح و تاثر اور احکام ملت کے قوانین سے واقف گردانا تھا، لہذا اس خداداد فہم کے مطابق قواعد و کلیات کی روشنی میں فیصلہ صادر فرماتے، کبھی ایسا بھی ہوتا کہ آپ نظریہ رحمت کے تحت کوئی حکم صادر فرماتے مگر نظریہ عدل کا تقاضا کچھ اور ہوتا لہذا وحی کے ذریعے آپ کی راہنمائی کی جاتی، عہد نبویؐ اور شیخین میں علمی استفادے سے متعلق شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

”وکان یستفتیہ الناس فی الوقائع فیفتہم و ترفع الیہ

القضايا فيقضى فيها، ويرى النبي الناس يفعلون معروفا
 فيمدحه او منكرا فينكر عليه، وكل ما افتى به مستفتيا او
 قضى به قضية او انكره على فاعله كان في الاجتماعات
 وكذلك كان الشيخان ابو بكر و عمر اذا لم يكن نصا
 علم في المسئلة يسألون عن الناس عن حديث رسول
 الله (۴۱)

ترجمہ: لوگ پیش آمدہ واقعات کے سلسلے میں رسول سے دریافت کرتے
 تھے آپ ان کو احکام شرعیہ بتاتے تھے، لوگوں کے معاملات اور نزاعات
 آپ کی خدمت میں پیش کیئے جاتے تھے، تو ان کے درمیان فیصلہ
 فرماتے تھے، شیخین کے زمانے میں شرعی رہنمائی کا مبنیٰ عہد نبوی تھا۔

عہد نبوی نزول قرآن کا عہد تھا، کے ضمن میں واضح ہے کہ قرآن حکیم ہدایت انسانی کیلئے
 دستوری انداز پر رہنمائی کرتا ہے، وہ شرعی احکام کے سلسلے میں بنیادی اصول و ضوابط پیش کرتا ہے
 ، فروعی مسائل و جزئیات سے شاذ و نادر ہی تعریض کرتا ہے، ظاہر ہے اساسی کلیات میں اختلاف
 کم ہوتا ہے، وہ کلیات انسانی ادراک اور فطرت کے مابین واسطہ ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ
 قرآن حکیم علماء اصولین کے ہاں حجت کبریٰ اور اولین مرجع ہے، شاہ صاحب کی اس حوالے سے
 یہ انفرادیت بھی ایک مسلم درجے میں ہے، کہ وہ احکام شرعیہ کا ماخذ بس قرآن ہی قرار دیتے ہیں
 ، دوسرے تمام ماخذ قرآن حکیم کی تشریحات کے درجے میں مانتے ہیں (۴۲)، عہد نبوی کے بعد
 قرآن و سنت کی تعلیمات نے آئندہ ادوار میں جبکہ تمدن میں بے تحاشا وسعت آئی، کیسے رہنمائی
 کی؟ ان میں کیسے وسعت آئی؟ اس حوالے سے تحقیق یہ ہے۔

ارتقاء فقہ کا دوسرا دور عہد خلافت راشدہ:

یہ دور صحابہ خلفاء راشدہ اور اس کے بعد پہلی صدی کے نصف اول یعنی ۴۱ ہجری تک رہا،
 جبکہ حکومت بنو امیہ کے قبضہ میں آئی، یہ دور بھی گذشتہ دور کی طرح اسلامی فقہ کے تمہیدی دور کی
 حیثیت سے رہا، اس دور میں گوذات پیغمبر بذات خود موجود نہ تھے، تاہم رسول اللہ کا دستوری تر

کہ یعنی قرآن و سنت موجود تھا، اس دور میں صحابہ مختلف شہروں میں پھیل گئے، اُن میں سے ہر ایک کسی نہ کسی علاقے کا پیش و اور مقتدی بنا، تمدن میں وسعت آئی، حالات بدل گئے، نئے واقعات اور ریاستی مسائل پیدا ہوئے، دین کی ظاہر و باطن کا جو فرق پیغمبرؐ سے چلا آ رہا تھا، ظاہر ہونا شروع ہوا، استنباط احکام کا سلسلہ پیغمبر علیہ السلام کے دور میں تھا، مگر شیخین حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ کے دور میں جو چیز نمایاں ہوئی، وہ مختلف علاقوں سے تعلق رکھنے والے اصحاب رسول کا طریق اجتہاد تھا، دراصل یہی اختلاف و تنوع آئندہ دور تاسیس فقہ پر منتج ہوا، تمام صحابہ عربی زبان جانتے تھے، انہیں ادبی و لغوی قواعد کی ضرورت نہ تھی، اس کے باوجود ہر صحابی کا طریق اجتہاد مختلف تھا، (۴۳) مثلاً حضرت علیؓ نے شارب خمر پر حد قذف جاری کرنے کا فتویٰ دیا، ان کا طرز استدلال بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ انہوں نے حکم بالمآل کے اصول کو مد نظر رکھا، ان کا استدلال تھا۔

”انه اذا شرب هذى واذا هذى قذف فيجب حد القذف“ اس طرح عبداللہ بن مسعود سے جب حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا، کی عدت کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ نے ایسی عورت کے حق میں ”وضع حمل“ کا فتویٰ دیا اور دلیل یہ دی، وَاَلَاتُ الْاِحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، ساتھ آپ نے دلیل دی ان سورۃ النساء الصغریٰ نزلت بعد سورۃ النساء الکبریٰ، آپ یہ بتانا چاہتے تھے کہ، سورۃ طلاق سورۃ البقرہ کے بعد نازل ہوئی، اس طرح انہوں نے یہ وضاحت کی کہ متاخر متقدم حکم کے لئے ناسخ ہے، یا اس میں تخصیص کی گئی۔ (۴۴)

اس دور میں مسلمانوں نے کئی ممالک کو فتح کیا، مصر، شام، فارس، شمالی افریقہ، الغرض تمدن وغیرہ تمدن ممالک مسلمان حکمرانوں کے زیر نگیں آئے، پیش آمدہ مسائل کی کثرت رہی، صحابہ انتظامی، مالی اور دینی حوالہ سے غیر منصوص مسائل میں اجتہادات کرتے رہے، استخراج مسائل میں صحابہ کا عمومی انداز تقریباً یہ رہا۔

قرآن و سنت میں مسئلے کا حل ڈھونڈ نکالتے، اگر ان دو ماخذ میں حکم نہ ملتا، تو آپ کے زمانے کے فیصلوں کو ایک دوسرے سے پوچھتے، حافظے پر زور دے کر معلوم کرتے، اگر متعلقہ

مسئلہ کی بابت کسی کے پاس کوئی حدیث نہ ملتی تو رائے استعمال کرتے، یعنی مقاصد شریعت اور اصول دین کی حدود میں فہم و رائے سے اجتہاد کر کے قیام عدل اور مصالح عامہ کی سعی فرماتے۔ رائے سے اخذ استنباط کا مطلب یہ ہے کہ جب متعارض ادلہ پیش آتے ہیں تو صحیح حکم معلوم کرنے کے لئے پوری فکر و تامل سے کام لے کر حکم معلوم کرنے کی کوشش کی جائے، چونکہ رائے کے عقلی لحاظ سے رائے صحیح، رائے باطل اور رائے مشتبہ کے انواع ممکن ہیں، اس لئے بعض صحابہ رائے کے استعمال کو ناپسند کرتے تھے، تاہم صحابہ کی اکثریت نے رائے کو پوری وسعت کے ساتھ، ”قیاس“ کی شکل میں بروکار لایا، اس لئے کہ قیاس کی مشروعیت اور ترغیب سے متعلق پیغمبر علیہ السلام کی ہدایت صحابہ کے سامنے تھی، اس دور میں اجماع کا بھی ظہور ہوا شیخین کو جب اپنے عہد میں کوئی نیا مسئلہ پیش آتا تو ان کا معمول تھا کہ صحابہ کو جمع کر کے استفتاء فرماتے اور متفقہ فیصلہ صادر کرتے، اس لئے حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں صحابہ کو مدینے سے باہر جانے پر پابندی عائد کر رکھی تھی، تاکہ ملت کے اجتماعی مسائل کے حل میں کوئی بھی تعویق (مشکل) پیش نہ آنے پائے۔

لہذا صحابہ کرامؓ کے اجتماعی فیصلوں سے ”اجماع“ بھی شریعت کا بڑا مصدر قرار پایا، قرآن و حدیث سے اجماع کی حجیت بھی ثابت ہے، اس دوران مسلمان عقائد فقہی اور سیاسی لحاظ سے مختلف ہونا شروع ہوئے، وضع حدیث کے فتنے نے بھی سر اٹھایا، بدعات، درباری پن اور فرقہ وارانہ تعصبات بھی سامنے آنا شروع ہوئے۔

اجتہادات وفقہ عمر:

اس دور کی امتیازی شان یہ تھی کہ حضرت عمر فاروقؓ کے غیر معمولی اجتہادات دیکھنے میں آئے، بعد میں یہی فیصلے فقہ کا دستور بن گئے، اولیات عمرؓ کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اس اجتہادی مکتب کی بنیاد ڈالی جو بعد کے دور میں ”اہل رائے“ کے نام سے موسوم ہوا، یہ عراق کے وہ فقہاء تھے، جو عبداللہ بن مسعود کے خوشہ چیں تھے۔ یہاں یہ واضح ہو کہ شاہ صاحب علم فقہ کی بنیاد ہی ”اجتہاد عمر“ پر رکھتے ہیں، وہ اپنی کتاب ”ازالة الخلفاء عن خلافت الخلفاء“ کے مقصد دوم کے معتد بہ (بڑے) حصہ کو ”فقہ عمر“ کے نام سے موسوم کر

کے ان کے اجتہادات سے متعلق و قیح بحث کرتے ہیں (۴۵) شاہ صاحب لکھتے ہیں، چونکہ حضرت عمر فاروقؓ کی رائے و اجتہادات موافق بالوحی تھے اور ان کے اجتہادی اصابت کا معیار اس کمال کو پہنچا تھا کہ بعد میں ائمہ اربعہ کے چاروں مسالک گویا آپ کے ”متون اجتہادات“ کی شرح قرار پائے اور خود حضرت عمر فاروقؓ کی حیثیت مجتہد مستقل جبکہ ائمہ اربعہ ان کے اعتبار سے مجتہد منتسب ٹھہرے۔ (۴۶)

ارتقاء فقہ کا تیسرا دور

یہ دور فقہ کا باضابطہ تاسیسی دور کہلاتا ہے، یہ عہد نصف اول صدی ۶۶۲ء/۳۱ھ تا اوائل دوسری صدی ہجری جبکہ سلطنت عربیہ میں ضعف کے آثار ظاہر ہونے لگے تھے، تک رہا، اس عہد میں مختلف فرقے سامنے آئے، واقعہ کربلا پیش آیا، عبدالملک بن مروان اور عمر بن عبدالعزیز جیسے مدبر حکمران آئے، اس عہد میں اسلامی حکومت کی سرحدات فتوحات کی وجہ سے بڑھ رہی تھیں، صحابہ کرام و تابعین مختلف علاقوں میں پھیل رہے تھے، حجاز، عراق، شام غرض جن جن مقامات پر یہ حضرات تشریف لے گئے، اپنے ساتھ حدیث رسولؐ اور احکام شریعت بھی لے گئے، صحابہؓ جہاں جہاں تشریف لے گئے، ہر ایک کے مخصوص طرز توجیہ اور طرز تفکر کا یہ اثر ہوا کہ ان کے تلامذہ یعنی حضرات تابعینؓ کی بدولت مختلف اجتہادی مکاتب فکر قائم ہو گئے، جن کے قائد اور امام بھی حضرات تابعین ہوئے، مثلاً مدینہ میں سعید بن مسیبؓ مکہ میں حضرت عطاء بن ابی رباحؓ کوفہ میں حضرت ابراہیم نخعیؓ بصرہ میں حسن بصریؓ، شام میں مکحولؓ یمن میں طاؤسؓ، پس یہ حضرات اور ان کے تلامذہ یعنی تبع تابعین ہی وہ مقدس نفوس تھیں، جن کی بدولت اسلامی فقہ کا پہیہ حرکت میں رہا، ان میں سے ہر ایک اپنے فقہی اور طریق اجتہاد میں ان صحابی کا پیرو تھا جن سے اس نے مدتوں فیض صحبت پایا۔

اہل الحدیث و اہل الرائے میں اختلافات کیا تھے؟

فقہی مسالک کو دیکھ کر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن و سنت کی صحت اور حجیت کو تسلیم کرتے ہوئے امت میں فقہی اختلافات احناف، شوافع، حنابلہ کے مسالک کی کیوں ضرورت پڑی؟

شریعت میں ان اختلافات کی حقیقت کیا ہے؟ کیا اسلام میں ان اختلافات کی گنجائش ہے؟ ان سوالات کا تجزیہ کچھ یوں ہے۔

اہل الحدیث اور اہل الرائے کے باہمی اختلافات کی نوعیت سے متعلق مورخین اسلام نے بڑی تفصیل سے لکھا ہے، خطیب بغدادی ابن خلدون اور آخری دور میں امام شاہ ولی اللہ نے ان اختلافات کو اپنے مخصوص نظر سے دیکھا ہے اور تجزیے پیش کیے ہیں، علماء اصول الدین نے اس عہد میں فقہ کے حوالے سے اس تقسیم کو اساسی اہمیت دی ہے کیونکہ یہی اختلافات آئندہ دور میں چار دستان فقہ پر منتج ہوئے، ان اختلافات کی حقیقت جسم اور روح یا ظاہر و باطن کی ہے، جو ہر چیز میں ممکن ہے، اہل عرب یعنی حجازی فقہاء ظاہر کی طرف گئے اور عجم یعنی اہل عراق باطن کی طرف گئے، علامہ شیخ محمد حضری بک لکھتے ہیں۔

اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان فرق یہ کہ اول یعنی اہل اہل الحدیث احکام کے طور پر حدیثوں کے علل و مقاصد میں بحث کیے بغیر عمل کرتے تھے اور بہت کم رائے کی بنیاد پر فتویٰ دیا کرتے تھے جبکہ دوسرے اہل الرائے احکام کی علتوں اور بعض مسائل کے بعض مسائل سے ربط کے بارے میں بحث کرتے تھے، اگر ان کے پاس کوئی سند نہ ملتی تو رائے سے حکم دینے سے گریز نہیں کرتے تھے، اکثر حجازی اہل الحدیث تھے جبکہ اہل عراق اہل الرائے تھے (۳۸)

خلاصہ یہ کہ اہل الحدیث حدیث کے ظاہر پر عمل پیرا تھے، جبکہ اہل الرائے حدیث کی روح اور مقصدیت کو دیکھتے تھے، وہ مسائل میں اجتہادات اور قیاسات کرتے تھے حتیٰ کہ اگر کسی واقعہ میں ان کو کوئی روایت نہ ملتی یا روایت ملتی لیکن ان کی سند پر انہیں اطمینان نہ ہوتا تو رائے سے فتویٰ دیتے تھے، اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ان السلف فی استنباط المعانی والفتاویٰ کانوا اعلیٰ
قسمین، طائفة كانت تجمع القرآن و الحدیث و آثار

الصحابۃ و يستنبط منها وهذه الطريقة اصل سيرة
المحدثين، وطائفة تحفظ القواعد الكلية التي نضجها و
هذبها جماعة من الائمة بدون التفات الى ماخذها، فكلما
وردت عليهم مسألة التمسوا جوابها من تلك القواعد و
هذه الطريقة اصل عمل الفقهاء وكانت الطريقة الاولى

غالبة على بعض السلف و الثانية على البعض الاخر (۴۹)

ترجمہ: سلف صالحین معنی اور فتاویٰ کے استنباط کے حوالے سے دو قسم کے تھے، ایک طبقہ وہ
تھا جو قرآن و حدیث اور صحابہ کے آثار جمع کرتا اور ان سے حکم مستنبط کرتا، یہ محدثین کا طریقہ تھا،
اور ایک طبقہ وہ تھا جو قواعد و کلیات کو یاد کرتا، انہی اصولوں کو انہوں نے جانپا پر رکھا اور اطلاق کیا تو
جب کوئی مسئلہ پیش آتا انہی قواعد کی روشنی میں وہ اسی مسئلہ کا حل تلاش کرتے رہے فقہاء کے طریقے
کا بنیاد رہا، بعض سلف و اکابر پہلے طریقے پر کاربند تھے اور بعض دوسرے طریقے پر۔

در اصل یہ مذکورہ دونوں طبقے علماء کے دو مختلف مکاتب فکر کی نمائندگی کرتے ہیں، پہلا
طبقہ جس کا مرکز حجاز تھا، جہاں کی تہذیبی زندگی سادہ تھی، جدید مسائل سے انہیں بہت کم دوچار
ہونا پڑتا تھا، ان کا حال یہ تھا کہ اگر انہیں کوئی مسئلہ پیش آتا تو حدیث و آثار کے ظاہر سے
استدلال کر کے مسئلہ کا حل نکالتے، یہ طبقہ قبولیت حدیث میں جرح و تعدیل میں شدت کا روادار
نہ تھا، رائے و قیاس سے حتی الامکان مجتنب رہتا تھا، عام مورخین اس طبقہ کے سرخیل امام مالک
کو قرار دیتے ہیں، مگر اہل علم امام مالک ”کو اہل الرائے میں سے شمار کرتے ہیں اور اہل
الحدیث کے سربراہ امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ کو قرار دیتے (۵۰)۔

دوسرا طبقہ جس پر اجتہاد اور قیاس کا غلبہ تھا، اہل عراق کا تھا، وہاں کی تہذیبی اور تمدنی زندگی
جن مسائل سے دوچار تھی، اس بناء پر ضروری ہو گیا تھا کہ نئے مسائل کے متعلق فیصلہ کرنے میں
جہاں قرآن و سنت میں واضح حکم موجود نہ ہو، وہاں رائے اور قیاس سے کام لیا جائے، اہل
الرائے کے سرخیل امام ابوحنیفہ کو قرار دیا جاتا ہے، دراصل یہ دونوں رجحانات صحابہ کے اجتہادی
فیصلوں کے نتیجے میں معرض وجود میں آئے۔ اختلاف اصحاب الحدیث و الرائے کوئی حقیقی

اختلاف نہ تھا، نہ تو اصحاب الرائے سنت پر رائے کو مقدم سمجھتے تھے، نہ محدثین مطلقاً قیاس کے منکر تھے، چونکہ فقہاء کو جدید مسائل و حوادث میں رائے اور قیاس کو استعمال کرنے کی ضرورت پیش آتی تھی اس لئے وہ اصحاب الرائے کہلائے اور محدثین کو حدیث میں زیادہ اشتغال تھا، اس لئے وہ اصحاب الحدیث کہلائے۔

اس دور میں علمی لحاظ سے جو بڑا کام ہوا، وہ سرکاری سطح پر تدوین حدیث کا کام تھا، دوسری صدی ہجری کی ابتداء میں ابوبانہ عادل حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ جنہوں نے مدینہ منورہ میں اپنے عامل ابوبکر بن محمد بن عمر بن حزم کو لکھا کہ تم احادیث رسول اور سنت رسول کی تلاش کرو اور اس کو جمع کرو، کیونکہ مجھے علم کے فناء ہونے اور علماء کے ختم ہونے کا ڈر ہے، اس طرح ابونعیم نے تاریخ اصفہان میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ہر چار طرف یہ لکھا کہ رسولؐ کی احادیث کو تلاش کر کے جمع کیا جائے، حضرت محمد بن مسلم بن شہاب زہریؒ نے احادیث کے لکھنے اور لکھوانے میں امتیاز حاصل کیا اور اس مہم کو سر کرنے میں نمایاں خدمات انجام دیں، اس زمانے کے مفتیان جو مختلف شہروں میں خدمات بجالاتے تھے، درج ذیل تھے۔

مدینہ کے مسند نشین حضرات:

مدینہ کے مسند افتاء پر حضرت عائشہ صدیقہؓ (م ۶۷۷/۵۷۷ھ)، حضرت ابو ہریرہؓ (م ۶۷۸/۵۷۸ھ)، حضرت عبداللہ بن عمرؓ (م ۶۹۳/۷۷۳ھ) متمکن تھے، اہل مدینہ کے علم کا مدار ان حضرات پر تھا، انہیں سے مدینہ کے بڑے بڑے تابعین نے علم حاصل کیا، ان میں بطور خاص حضرت سعید میتب مخزومیؓ (م ۶۷۰/۷۲۹ھ) عروہ بن زبیر بن عوام اسدی (م ۷۱۳/۷۹۳ھ) حضرت ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث (م ۷۱۳/۷۹۳ھ) حضرت علی بن الحسینؓ ابن ابی طالب ہاشمی (م ۶۷۰/۷۲۹ھ)، حضرت ام المومنین میمونہؓ کے مولیٰ سلیمان بن یسار (م ۷۲۶/۷۱۰ھ) بطور خاص قابل ذکر ہیں، ان کے علاوہ قاسم بن محمد بن ابی بکر م ۷۲۵/۱۰۶ھ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے مولیٰ نافع حضرت مسلم المعروف بہ ابن شہاب الزہریؓ (م ۷۴۲/۱۲۴ھ) مشہور اہل علم ہیں۔

مکہ کے مسند نشین حضرات:

مکہ میں جو حضرات مسند نشین تھے، ان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ (م ۶۸۸ھ) کو نمایاں مقام حاصل تھا، رسولؐ نے ان کے حق میں دعا فرمائی ”اللہم فقہ فی الدین و علمہ تاویل الآحادیث“ لہذا آپ کی برتری مسلم رہی، حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ بہترین مفسرین قرآن میں سے ہیں، بے شک تفسیر و فقہ میں اہل مکہ کے علم کا مدار حضرت عبداللہ بن عباسؓ پر رہا ہے۔ ان کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے مولیٰ عکرمہ (م ۴۲۶ھ / ۱۰۷ھ)، بنی مخزوم کے مولیٰ مجاہد بن جیرام (م ۴۲۲ھ / ۱۰۳ھ) عطاء ابی رباح (م ۳۳۳ھ / ۱۱۴ھ) اور حضرت حکیم بن حزام کے مولیٰ ابوالزبیر محمد (م ۴۴۵ھ / ۱۲۷ھ) نے اس دور میں مسند علم کو رونق بخشی اور وہ بھی مکہ کے علمی مسند پر جلوہ افروز رہے۔

کوفہ کے مسند افتاء پر متمکن حضرات:

کوفہ کے مسند افتاء متمکن حضرات میں علقمہ بن قیس کا نام نمایاں ہے، آپ کی ولادت پیغمبرؐ کی حیات طیبہ میں ہوئی، حضرات عمر و عثمان و حضرت علیؓ سے حدیث سنی اور حضرت ابن مسعودؓ سے علم فقہ حاصل کیا، اور ان کے راشد تلامذہ میں سے تھے، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ مجھے جو معلوم ہے، جو میں پڑھتا ہوں تو علقمہ بھی وہ پڑھتے ہیں اور ان کو بھی معلوم ہے، یہ حضرت اپنے مربی و خوشہ چین حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے چال ڈھال اور طور طریقے میں مشابہت رکھتے تھے۔ (۵۰)

علقمہ بن قیس کے علاوہ حضرت مسروق بن اجدع ہمدانی (م ۱۱۵ھ / ۹۶ھ) کوفہ کے ممتاز فقہاء میں سے تھے، آپ نے حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعودؓ سے علم حاصل کیا، یہ قاضی شریح سے بھی فتویٰ میں ماہر تھے، حضرت شریحؓ بھی فتویٰ دینے میں ان سے مشورہ کرتے تھے، اسی طرح حضرت عبیدہ ابن عمر سلیمانی بھی کوفہ کے مشہور مفتی ہے، یہ قاضی شریح کے پایہ کی شخصیت تھی، (م ۹۲ھ / ۷۱۱ھ) میں ان کی وفات ہوئی، ان کے طرح حضرت شریح بن حارث کندی، جنہیں حضرت عمرؓ نے قاضی کوفہ مقرر کیا، بعد میں حضرت علیؓ نے انہیں قضاء کے عہدہ پر

برقرار رکھا اور ٹھیک ساٹھ سال تک منصب قضا پر فائز رہے۔

اس میں شک نہیں کہ فقہاء کوفہ کی فہرست بہت طویل ہے، بعد کے ادوار میں یہی شہر عراقی فقہ کا مرکز بنا، تاہم حضرت عامر بن شریحیل شعمی (م ۲۲۷ء / ۱۰۴ھ) کوفہ کے جلیل القدر فقہاء میں سے تھے، یہ حضرت ابراہیم بن یزید نخعی (م ۶۷۹ء / ۵۹ھ) کی طرح امام ابوحنیفہؒ کے جلیل القدر اساتذہ میں سے تھے، ایسے ہی مفتیان بصرہ میں حضرت انس بن مالک انصاری، حضرت قتادہ بن عامر دوسی ہیں، مفتیان شام میں عبدالرحمن بن غنم اشعری اور بنو امیہ کے آٹھویں خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیز مروان قابل ذکر ہیں۔

المختصر فقہ کے ارتقاء کا یہ تیسرا دور اہم ترین دور ہے، اس عہد کی کوکھ سے آئندہ دور معرض وجود میں آیا، جس میں فقہ کے باقاعدہ مذاہب سامنے آئے اور ہر مذہب ان کے بانی کی طرف منسوب ہوا، دراصل تاریخی واقعات آپس میں مربوط ہوتے ہیں، اور واقعات میں متداخل ہوتا ہے، لہذا ان ادوار میں واقعات اور حوادث کی تعیین گمان غالب کی اساس پر قائم ہے، یہ دور آئندہ چوتھے دور پر منتج ہوا۔

ارتقاء فقہ کا چوتھا دور

(اوائل دوسری صدی ہجری سے چوتھی صدی ہجری کے نصف تک)

تاریخ میں دولت عباسیہ زریں دور کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اس زمانے میں سلطنت اقتصادی اور علمی بلکہ ہر لحاظ سے خوب پھلی پھولی، تدوین حدیث کا باقاعدہ آغاز اور تکمیل بھی اس دورہ کا ثمرہ ہے، جرح اور تعدیل یعنی مصطلح الحدیث کا فن اسی دور میں اپنے کمال کو پہنچا، یونانی علوم عربی زبان میں منتقل ہوئے، علمائے اصولیین کی ایک جماعت کے مطابق اصول فقہ کی پہلی باضابطہ تصنیف امام شافعیؒ ”الرائے“ جو گو اس وقت ناپید ہے، منصہ شہود پر آئی۔ اس دور میں فقہی تاریخ کے حوالے سے جو اہم امر پیش آیا، وہ چار اجتہادی مکاتب فکر کی تاسیس اور ان کا شیوع ہے۔

امرواقع یہ ہے کہ اسلامی تاریخ میں دوسری صدی ہجری کا زمانہ اسلامی علوم و فنون کے حوالے سے بنیادی اہمیت رکھتا ہے، بالخصوص اس کا نصف آخر اسلامی علوم و فنون اور ان کی تشکیل و تدوین کے لئے مثالی دور کہلاتا ہے، اس وقت تیزی سے پھیلتی ہوئی اسلامی ریاست اور امت مسلمہ کے بڑھتے ہوئے مسائل کا حل سوچا جا رہا تھا، اسلام میں نئے نئے داخل ہونے والے ایرانی، عراقی، مصر، ترک، ہندوستانی، بربر اور دیگر اقوام کے لوگ اپنے مقامی حالات اور رسم و رواج کے بارے میں اسلامی موقف معلوم کرنا چاہتے تھے، نئے سوالات پیدا ہو رہے تھے، مثلاً سنت کی تشریحی حیثیت قرآن حکیم کی تعبیر و تشریح، اجماع کی قانونی حیثیت، قوانین کے نفاذ میں تدریج، نسخ اور تخصیص جیسے مسائل زیر بحث آنے لگے۔

چار فقہی واجتہادی مکاتب فکر:

اس دور میں دوسرے علوم کی اشاعت سے قطع نظر چار فقہی واجتہادی مکاتب فکر کی تشکیل و رواج تاریخ اسلامی کا نمایاں باب ہے، عام اصولیین کے ہاں تشکیل مذاہب میں مذہب حنفی کو زمانی اولیت حاصل ہے، مگر شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں حنفی مذہب کی تشریح و تدوین کا بڑا باعث چونکہ امام محمد بن حسن شیبانی م ۸۰۵ء ل ۱۸۹ھ کی کتب ظاہر الروایۃ کو قرار دیتے ہیں، اور یہ حضرت امام مالک کے شاگردوں میں سے ہیں، یہ امر بھی شاہ صاحب کے ہاں مسلم ہے کہ مؤطا امام مالک تمام صحاح سے اور مذاہب کے لئے بطور اساس وام کی ہے، لہذا وہ مالکی مذہب کو پہلے ذکر کرتے ہیں۔ مقالہ نگار نے بھی اسی ترتیب کو مرعی رکھا۔

شاہ صاحب چار فقہی مکاتب فکر کی تشکیل کے حوالہ سے جو منفردانہ تجزیہ پیش کرتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ صحابہ کی اجتہادی آراء کو تابعین کے دور میں دو بڑے حجازی اور عراقی فقہی رجحانات پر منبج مانتے ہیں، مالکی مذہب کو حجازی مکتب فکر کے نمائندہ کے طور پر جبکہ حنفی مسلک کو عراقی مکتب فکر کے نمائندہ کے طور پر مانتے ہیں، دونوں مذاہب کے امتزاج سے شافعی مسلک کا وجود تسلیم کرتے ہیں، شاہ صاحب یہ بھی مدلل طریقے سے لکھتے ہیں کہ مذہب شافعی اپنے پیش رو دو مکاتب فکر یعنی موالک و احناف سے صرف پانچ اعتبار سے مختلف ہے۔

شاہ صاحب تینوں مذاہب کا تاریخی پس منظر اور ان کے طرق اجتہادات کا جائزہ پیش کر

کے اصحاب الحدیث و اصحاب الرأی کے باہمی رجحانات کا تنقیدی جائزہ پیش کر کے لکھتے ہیں کہ ان دونوں رجحانات میں بنیادی فرق دینی معاملات میں رائے کا استعمال و عدم استعمال ہے، ابتداء علماء کی ایک جماعت دینی معاملات میں رائے سے گریزاں تھی، بعد کے ادوار میں رائے کا استعمال کثرت سے ہونے لگا، اس تناظر میں شاہ صاحب جہاں اصحاب الحدیث کی علمی کاوشوں خصوصاً صحاح ستہ کی تدوین، فن اسماء الرجال کو مخصوص خطوط پر استوار کرنا اور بڑے بڑے محدثین کے تراجم کے بارے میں تفصیلی خاکہ پیش کرتے ہیں وہاں وہ اصحاب الرأی کے طرق اجتہادات اور منہج استنباط بیان کر کے مذاہب اربعہ کی تشکیل سے متعلق سیر حاصل بحث کرتے ہیں اور اختلافات کو فروع کے درجہ میں دیکھتے ہیں۔ (۵۱)

شاہ صاحب چوتھی صدی ہجری سے پہلے و مابعد سماج کی بڑی تقسیم کر کے یہ لکھتے ہیں کہ پہلے اجتہاد کا سلسلہ کسی نہ کسی انداز سے جاری تھا، بعد کے ادوار میں ہمتیں پست ہوئیں، جامد تقلید صرف عوام کا نہیں علماء کا بھی شعار ٹھہرا، مناظروں اور جدل کا زور شروع ہوا، واضح ہو کہ شاہ صاحب تینوں ائمہ مجتہدین مالکی حنفی اور شوافع کو اہل الرأی میں سے خیال کرتے ہیں، محدثین کا مذہب جس کی نمائندگی امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ کرتے ہیں، کو اصحاب الحدیث میں سے شمار کرتے ہیں۔

شاہ صاحب کی زبانی اس تجزیہ کے بعد مناسب ہے کہ ائمہ اربعہ کے تراجم اور ان کے منہج اجتہادات کا تذکرہ ہو، کیونکہ فقہی مباحث میں ائمہ اربعہ کی حیثیت وہی ہے جو جسم انسانی میں روح کی ہے، چاروں ائمہ مجتہدین کے فقہی مذاہب یعنی مالکی، حنفی، شافعی اور حنبلی کی تفصیل یہ ہے۔

فقہ مالکی:

یہ فقہ، مالک بن انسؒ (م ۹۶ھ / ۷۱۹ھ) کی طرف منسوب ہے، امام صاحب کی ولادت ۱۲ھ / ۶۳ھ مدینہ منورہ میں ہوئی، آپ کے دادا ابو عامر اصحاب رسول میں سے تھے، وہ یمن سے آکر یہاں آباد ہوئے، مالک بن انس نے ہوش سنبھالتے ہی علماء مدینہ سے اخذ و استفادہ کیا، عبدالرحمن بن ہرمز کے پاس مدت طویلہ تک رہنے کے بعد حضرت ابن عمرؓ کے مولیٰ

نافع اور ابن شہاب الزہری سے علم حدیث کی تحصیل کی، فقہ میں آپ کے شیخ ربیعہ بن عبد الرحمن ہیں، جب آپ کے شیوخ نے ان کو حدیث و فقہ کی شہادت دی تو مدینہ کے مسند روایت و فتویٰ پر بیٹھ گئے، امام مالک خود فرماتے ہیں کہ میں اس وقت تک منصب قضا پر نہیں بیٹھا، جب تک کہ ستر اہل شیوخ نے میرے لئے یہ شہادت نہ دی کہ میں اس کا اہل ہوں (۵۲) یقیناً آپ مدینہ کے علمی توارث کے امین ثابت ہوئے، امام مالک کے شخصی حالات کا تذکرہ آئندہ صفحات میں بعنوان ”طبقات کتب حدیث، شاہ صاحب کی نظر میں“ شامل مقالہ ہے، تاہم تعارف کے درجہ میں کچھ تفصیل یہ ہے۔

امام مالک مدینہ کے عالم، فقیہ اور محدث تھے، حتیٰ کہ یہ کہا جاتا تھا کہ مدینہ میں امام مالک کے موجود ہوتے ہوئے کون فتویٰ دے سکتا ہے، آپ کی جلالت علمی کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپ امام شافعی کے بھی استاد ہیں، امام شافعی ان کو حجۃ اللہ یعنی اللہ کی نشانی قرار دیتے تھے، امام مالک نے اپنے فقہی اجتہادات کا مبنی حدیث صحیح اور تعامل مدینہ پر رکھا، آپ نے پیش آمدہ مسائل میں مصالح مرسلہ کو بروئے کار لایا، آپ کی فقہ یحییٰ بن یحییٰ المسعودی اللاندلسی کی وجہ سے خصوصاً مغرب میں رواج پا گئی۔ (۵۳)

اندلس میں فقہ مالکی کی شہرت کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ فقہ مالکی ”بداوت“ کے زیادہ قریب تھی، چونکہ اہل مغرب اور اندلس والوں کی پہنچ مدینہ اور مکہ تک تھی، یہیں ان کا سفر ختم ہو لیتا، لہذا مدینہ جس کی حیثیت اس وقت ایک دارالعلم کی تھی، سے یہ اخذ و استفادہ کرتے رہے، یوں اندلس میں فقہ حجازی ہی رواج پا گئی، بعد میں یہ مذہب الجزائر تونس اور طرابلس کے باشندوں نے اختیار کیا، حتیٰ کہ پوری دنیا میں اس مذہب کے پیروں کا روں کی تعداد ساڑھے چار کروڑ بتائی جاتی ہیں۔ (۵۴)

امام مالک چونکہ امام ابوحنیفہ کے بھی معاصر تھے، لہذا ان کے ساتھ ملاقات اور ان سے علمی مذاکرے ثابت ہیں، امام مالک عالی ہمت، صاحب جرات، راسخ العقیدہ اور قوی الایمان عالم تھے، کسی کے جاہ و جلال سے مرعوب ہونے والے نہ تھے، نہایت تزک و احتشام کے ساتھ درس حدیث دیتے، آپ کی راسخ العقیدگی کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک دفعہ حاکم

مدینہ جعفر بن سلیمان نے اس لئے آپ کو کوڑے لگوائے کہ آپ نے جبریہ بیعت کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔ (۵۵)

امام مالک کے اصول استنباط مسائل:

نصوص یعنی قرآن و سنت سے استدلال تو تمام ائمہ مجتہدین کے ہاں اصل ہے، البتہ روایات حدیث میں رفع تعارض اور بعض احادیث کو بعض پر ترجیح کا عمل مختلف ائمہ کے ہاں مختلف اصولوں پر مبنی ہیں، اس ضمن میں امام شافعی عموماً اصح اسانید کو اختیار کرتے ہیں، امام مالک کے ہاں بڑا مرجع عمل مدینہ اور فقہاء سبعمہ کا مسلک ہے، امام ابوحنیفہ قرآن و سنت مشہورہ سے مستنبط اصول و کلیات اور صحابہ کرام خصوصاً خلفاء راشدین کے فتویٰ و عمل سے مطابقت کو زبردست مرجع تصور کرتے ہیں، لہذا امام مالک اہل حجاز کے امام ہیں، آپ نے اہل مدینہ کے عمل کو معیار قرار دے کر ان پر استنباط احکام کا مدار رکھا (۵۶) مصالح مرسلہ کو بھی وہ اہم استدلال کے طور پر اطلاق کرتے تھے۔ امام مالک کے شاگردوں میں امام محمد بن حسن شیبانی حنفی اور صاحب مذہب امام شافعی قابل ذکر ہیں۔

فقہ حنفی:

اس فقہ کا اقتساب نعمان بن ثابت امام ابوحنیفہ کی طرف ہے، آپ کی ولادت ۷۰۰ء/ ۸۰ھ جبکہ وفات ۶۸۷ء/ ۱۵۰ھ میں ہوئی۔ آپ اہل عراق کے گل سرسید، موالی تابعی اور نہایت تقویٰ دار، بصیرت والی شخصیت کے حامل تھے، امام صاحب نے عراق کے مخصوص ماحول میں پرورش پائی، آپ کی علمی زندگی کی ابتداء علم کلام کے مطالعے سے ہوئی، پھر آپ نے اہل کوفہ کی فقہ اپنے استاد حماد بن ابی سلیمان (م ۳۸۷ء/ ۱۲۰ھ) سے پڑھی، آپ نے کپڑے کی تجارت کو ذریعہ معاش بنایا آپ کے تعلیمی مشاغل سے واضح ہوتا ہے کہ آپ کو علم کلام میں تخصص کا درجہ حاصل تھا، جیسا کہ خود آپ کا بیان ہے،

”کنت انظر فی الکلام حتی بلغت فیہ مبلغاً یشار الی

ترجمہ: میں علم کلام میں دلچسپی رکھتا تھا، حتیٰ کہ اس میں میں نے وہ مقام حاصل کر لیا کہ لوگ میری طرف انگلیوں سے اشارہ کرنے لگے۔

امام صاحب نے قوت استدلال میں خوب مہارت حاصل کر لی حتیٰ کہ فہم و احتساب میں آپ کی ہستی نادر روزگار قرار پائی، فقہ میں امام مالک کے مصالِحِ مرسلہ کی طرح آپ نے اپنے مذہب کو استحسان پر استوار کیا، استحسان عام قیاس کے مقابلے میں مصلحت کے اعتبار سے اوفقِ واضح ہوتا ہے (۵۸) امام صاحب کی فقیہانہ بصیرت کا نتیجہ ہے کہ فقہ حنفی معاصر فقہی مکاتب سے برتر قرار پائی ہے اور یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچا ہے کہ عملی مسائل میں یہ زیادہ قابل عمل اور سائنسی و قانونی ہے، امام محمد امام صاحب کے استحسانِ ملکہ استنباط سے متعلق لکھتے ہیں:

”ان اصحابہ كانوا يمتازونهم بالمقائس فاذا قال استحسن لم يلحق به احد“ (۵۹)

ترجمہ: یعنی امام ابوحنیفہ کے شاگرد قیاسی معاملات میں ان کے ساتھ رد و قدح کرتے تھے، لیکن جب وہ یہ کہہ دیتے کہ میں نے استحسان کیا ہے تو پھر اس تک کوئی پہنچ نہ پاتا۔

امام ابوحنیفہ کے شاگرد:

امام ابوحنیفہ کے مذہب کے شیوع کا بڑا باعث ان کے مایہ ناز شاگردوں کا میسر ہونا ہے، آپ کے شاگردوں میں سے زیادہ امام ابو یوسف، زفر بن ہذیل، محمد بن حسن فرقد شیبانی اور حسن بن زیاد لوی مشہور ہیں، یہ حضرات کون ہیں؟ ان کے بارے میں تفصیل یہ ہے۔

امام ابو یوسف یعقوب ابن ابراہیم (م ۹۹ء/ ۱۸۲ھ):

یہ امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں عمر کے اعتبار سے سب سے بڑے تھے، آپ بغداد میں منصب قضا پر مقرر ہوئے، ہارون الرشید کے عہد خلافت میں قاضی القضاہ بنے اور مملکت کے باقی حصوں میں قاضیوں کی تقرری اور معزولی بھی آپ کے سپرد تھی۔ (۲۰) فقہ حنفی کی حیثیت محض علمی نہ رہی بلکہ اطلاقی و واقعاتی قانون کی سی رہ گئی، مختلف محکمے مثلاً عدالت، احتساب اور

محکمہ مال الغرض تمام اہم ادارے اسلامی تعلیمات کے خطوط پر استوار کرنے سے یقیناً اس فقہ کی اہمیت بڑھ گئی اور فقہ علم کے درجہ سے نکل کر ایک قانون کاروپ دھار گئی، امام ابو یوسف خود فقہی قانونی گتھیوں کو سلجھاتے سلجھاتے کئی مسائل میں امام ابو حنیفہ سے الگ راہ اختیار کر گئے، تاہم وہ اصولی طور پر حنفیت کے دائرہ ہی میں رہے، امام ابو یوسف نے پہلی بار ”کتاب الخراج“ لکھ کر اسلامی معیشت کے خدو خال واضح کیے؟

امام محمد بن حسن شیبانی (م ۸۰۵/۱۸۹ھ):

فقہ حنفی کی تدوین میں امام محمد کا واضح کردار ہے وہ دوسرے علوم حاصل کرنے کے بعد زبان و ادب کی طرف متوجہ ہوئے، علامہ کسائی نے آپ کو عربی ادب سے روشناس کرایا، کسائی کے علاوہ آپ نے مسعر بن کدام، سفیان ثوری، امام مالک بن انس، امام اوزاعی محمد بن عمر الواقدی جیسے حضرات سے استفادہ کیا، امام مالک استخراج مسائل میں ید طولی رکھتے تھے، ایک روایت کے مطابق امام محمد نے ”الاتحسان“ کے نام سے اصول فقہ کی پہلی کتاب لکھی۔ (۶۱) امام صاحب کے شاگردوں میں انہیں لغت میں مہارت کی وجہ سے شہرت ملی۔

اپنے شیخ و استاد امام ابو حنیفہ کی وفات کے وقت چونکہ ان کی عمر ۱۸ سال تھی، یوں اپنے امام سے انہیں بمشکل چار سال تک استفادہ کا موقع ملا، لہذا انہوں نے علوم کی تکمیل امام ابو یوسف سے کی، جو ان کے معتمد رفیق مجلس تھے۔ ستاون سال کی عمر میں ۸۰۵/۱۸۹ھ میں آپ نے وفات پائی۔

یہ سوال دلچسپی سے خالی نہیں کہ امام ابو حنیفہ نے اجتماعی انداز سے استنباط مسائل کے لئے جس مجلس تدوین فقہ کو متعارف کرایا، وہ فقہ کے باب میں نمایاں پیش رفت تھا، اس پر شکوہ مجلس کے ارکان میں امام کے شاگرد سب سے نمایاں ہیں، تحقیق طلب امر یہ ہے کہ اس فقہی مجلس امام محمد شامل تھے یا نہیں، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے اسکا جواب نفی میں دیا ہے اور اس کی وجہ انکی کم عمری بیان کی ہے، تاہم اگر یہ کہا جائے کہ خاص صلاحیتوں اور اس وجہ سے کہ فقہ حنفی کے علمی توارث کے امام محمد امین تھے، امام صاحب نے اپنے نور بصیرت سے آپ کی شخصیت کو بھانپ لیا ہوگا اور انہیں فقہی مجلس کا شریک کار بنایا ہوگا، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۶۲)

امام محمد کا فقہ حنفی کے شیوع میں بڑا کردار ہے، وہ کتب ظاہر الروایہ کے راوی و ناقل ہیں، یہ امام محمد کی وہ چھ کتب ہیں جن میں انہوں نے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف اور اپنے متفق علیہ و مختلف فیہ سب مسائل لکھ دیئے، ان کے نام یہ ہیں:

- (۱) مبسوط (۲) زیادات (۳) جامع صغیر (۴) جامع کبیر
(۵) سیر صغیر (۶) سیر کبیر

ان کتب کو ظاہر الروایہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مصنف سے بروایت متواتر و مشہور ثابت ہیں اور احناف علماء نے ان کے مسائل تسلیم کیے ہیں۔ اس کے بالمقابل بعض کتب نوادرات ہیں، جو ظاہر الروایہ کے سوا کتب میں مندرج مسائل ہیں، جیسے رقیات، کیسانیات، جرجانیات اور ہارونیات وغیرہ۔

امام زفرؒ (۷۸۵ء/۱۵۸ھ):

ابوالہذیل زفر بن ہذیل بن قیس بن سلیم عنبری بھی امام ابوحنیفہ کے مایہ ناز شاگردوں میں سے تھے، آپ بمقام اصہبان پیدا ہوئے، جہاں انکے والد حاکم تھے، آپ نے تکمیل علوم کے بعد امام ابوحنیفہ کی خدمت میں حاضری دی اور فن علم فقہ میں اعلیٰ درجہ حاصل کیا، امام ابوحنیفہ انہیں ”اقیس اصحابی“ یعنی قیاس میں سب سے زیادہ مہارت رکھنے والا فرمایا کرتے تھے، ۴۸ سال کی عمر میں اس نے وفات پائی۔ (۶۳)

فقہ حنفی کے اہم کردار:

امام حافظ شمس الدین ذہبی، جو علم تاریخ اور اسماء رجال کی اہم ترین شخصیت سمجھی جاتی ہے، اپنی مشہور کتاب ”سراعلام النبلاء“ میں فقہ حنفی کے اہم کردار کی یوں تصویر کشی کرتے ہیں۔

افقہ اهل الكوفة على وابن مسعود، وافقہ اصحابہما
علقمہ، وافقہ اصحابہ ابراہیم و افقہ اصحاب ابراہیم،
حماد، وافقہ اصحاب حماد ابو حنیفہ وافقہ اصحابہ
ابویوسف، وانتشر اصحاب ابی یوسف فی الافاق،

وافقہم محمد و وافقہ اصحاب محمد ابو عبد اللہ
الشافعیؒ (۶۴)

ترجمہ: اہل کوفہ کے سب سے بڑے فقیہ علیؑ اور ابن مسعودؓ ہیں اور ان دونوں کے اصحاب میں سب سے بڑے فقیہ علقمہ ہیں اور علقمہ کے اصحاب میں سب سے بڑے فقیہ ابراہیم نخعی اور ابراہیم نخعی کے اصحاب میں سب سے بڑے فقیہ حماد اور حماد کے اصحاب میں سے سے بڑے فقیہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب میں سے بڑے امام ابو یوسف اور ابو یوسف کے اصحاب آفاق عالم میں پھیل گئے، اور ان سب میں سے بڑے فقیہ امام محمد اور ان کے اصحاب میں سب سے بڑے فقیہ امام ابو عبد اللہ الشافعیؒ ہیں۔

فقہ شافعی:

امام محمد بن ادریس شافعی قریشی م ۶۸/۷۱۵۰ھ ”غزہ“ میں پیدا ہوئے، ۲۰۴/۸۲۰ھ میں مصر میں ان کی وفات ہوئی، امام شافعی کی زندگی واقعہ متحرک تھی، آپ نے متعدد اسفار اختیار کیے، جس کی وجہ سے ان کے مذہبی رجحانات بدلتے گئے، آپ نے حجاز میں امام مالک بن انس سے حجازی فقہ کا علم حاصل کیا، پھر عراق پہنچ کر امام ابو حنیفہ کے شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی سے اخذ علم کیا، صحرا عرب، یمن، مصر، عراق وغیرہ مقامات پر قیام گزریں ہوئے عمر کے آخری مرحلہ ۱۹۸ھ میں آپ مصر تشریف لے گئے اور یہیں ۲۰۴/۸۲۰ھ میں وفات پائی (۶۵)

امام شافعی ابتداء امام مالک سے بڑے متاثر تھے اور ان کے مقلد تھے، بعد میں اپنے اسفار کے تجربات کی بنیاد پر اپنے پہلے اقوال ترک کر کے مصر میں اقامت گزریں ہونے کے ساتھ ساتھ نئے مصری مذہب کی بنیاد ڈالی اور یہی مذہب انکا شعار بنا، امام شافعی فن لغت، فقہ اور حدیث کے بھر عالم تھے، دقیق نظر اور استنباط مسائل میں مہارت رکھتے تھے، اس میں شک کی گنجائش نہیں کہ امام شافعی کا علمی سرمایہ ہمیں ”کتاب الام“ کی شکل میں ملا ہے، محقق امر یہ ہے کہ یہ کتاب خود امام شافعی کی تصنیف کردہ ہے۔ (۶۶)

اس بارے میں امام غزالی کا یہ نقد کہ یہ امام شافعی کے شاگرد ابو یعقوب بویطی کا تحریر کردہ ہے خود محل نظر ہے، کتاب الام سادات اجزاء پر مشتمل ہے اور علم فقہ کی جامع ترین کتاب ہے، جس میں عبادات، معاملات، مناکحات اور عقوبات وغیرہ مسائل پر سیر حاصل بحث کے ساتھ صحابہ و تابعین مجتہدین کے اختلاف کی حقیقت کو واضح کیا گیا ہے، پتہ یہ چلتا ہے کہ اصول فقہ کے موضوع پر یہ ایک اساسی کتاب ہے۔

امام شافعی کے شاگرد و مقلدین:

امام شافعی کے شاگردوں میں امام احمد بن حنبل جو صاحب مذہب ہیں، کے علاوہ امام داؤد ظاہری، ابو ثور بغدادی، ابو جعفر بن جریر طبری شامل ہیں، ان کے علاوہ ابو یعقوب بویطی (م ۸۲۶ء / ۲۳۱ھ) اسماعیل مزنی (م ۸۷۸ء / ۲۶۳ھ) اور ربیع سلیمان جیزی (م ۸۷۰ء / ۲۵۶ھ) آپ کے مصری شاگردوں میں شمار ہوتے ہیں۔

شافعی مذہب کے مقلدین کی بڑی تعداد مصر میں پائی جاتی ہے، خود امام شافعی اپنے مذہب کی ترویج یہیں سے کی تھی، شافعیت کیوں پھیلی؟ اس بارے میں شاہ ولی اللہ کے فکر کے ترجمان عبید اللہ سندھی کا خیال ہے کہ حنفیت و شافعیت ہر دو مسالک کے تنوع و ترویج میں بالترتیب حکومتی سرپرستی اور علمی جلالت دو اہم عناصر کا عمل دخل ہے۔

سندھی صاحب یہ لکھتے ہیں کہ حنفیت و شافعیت کے اختلافات پر شاہ صاحب زیادہ توجہ نہیں دیتے تھے، اس لئے کہ اسلام کی بین الاقوامی سیاست میں جیسے عربوں کو عمل دخل رہا ہے، ایسے ہی عجم نے بھی سیاست اسلامیہ کا فرض ادا کیا ہے، عربوں کی جگہ فقہ شافعی مناسب ہے، جبکہ عجم ممالک میں فقہ حنفی زیادہ موزوں ہے، کیونکہ اس کی تخلیق میں ہر متعلقہ خطہ کے عناصر شامل ہیں (۶۷) امام شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں ان کے مذہب کا تجزیہ مخصوص انداز پر کرتے ہیں، تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

فقہ حنبلی:

شاہ صاحب تینوں مکاتب فکر کا تذکرہ کر کے طبقہ اہل الحدیث کے سرخیل امام احمد بن محمد

حنبل (م ۸۵۶ء / ۲۳۱ھ) اور اسحاق بن راہویہ (م ۸۵۳ء / ۲۳۸ھ) کا تذکرہ کرتے ہیں، وہ ائمہ حدیث امام بخاری، امام مسلم اور امام ابو داؤد جستانی کو بھی اس مذہب کے پیرو بتاتے ہیں، کبھی ان حضرات کے مسلک کو فقہ الحدیث کا مذہب لکھتے ہیں، شاہ صاحب خود امام احمد بن حنبل کی علمی جلالت کو یوں بیان کرتے ہیں۔

”وكان اعظمهم شاناً و او سعمهم رواية و اعرفهم للحدیث
مرتبة و اعلمهم فقهاً احمد بن محمد بن حنبل ثم اسحاق
بن راہویہ“ (۶۸)

ترجمہ: وہ بڑے شان والے تھے، روایت کے لحاظ سے بڑی وسیع
معلومات رکھتے تھے، حدیثوں کی صحت اور مرتبہ کو زیادہ جانتے تھے، اور
فقاہت کے میدان میں سب سے گہرے احمد بن حنبل اور اسحاق بن
راہویہ تھے۔

امام احمد بن حنبل کی ولادت (م ۱۶۴ھ) میں بمقام بغداد میں ہوئی اور وہیں ۲۴۱ھ
میں ان کی وفات پائی۔ آپ نے ان طلب علم میں بڑی سیاحت کی، لہذا آپ نے شام، حجاز،
یمن، کوفہ اور بصرہ کے اسفار اختیار کیے، جس کے نتیجے میں آپ حدیث کے بڑے امام قرار
پائے اور چھ جلدوں پر مشتمل مسند احمد بن حنبل کے نام سے مجموعہ حدیث تیار کیا، جس میں
چالیس ہزار حدیثیں ہیں۔

آپ نے اپنے مذہب کی بنیاد ظاہر حدیث پر رکھی، یہی وجہ ہے کہ وہ اجتہاد بالرأی سے
محترز تھے، آپ کے اس رجحان کو دیکھ کر ابن جوزیہ نے آپ کو ذمہ مجتہدین کی بجائے ذمہ
محدثین امام بخاری، امام مسلم اور امام ترمذی میں سے شمار کیا ہے، ابن ندیم بھی محدثین کی فہرست
میں ان کا نام ذکر کرتے ہیں۔

حنبل مذہب میں حدیثی اثر کا انکار تو نہیں کیا جاسکتا ہے مگر ان کا مذہب اہل سنت کے فقہی
مذہب سے خارج بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، امام احمد بن حنبل خاص فقہی اسلوب رکھتے تھے،
اصول و فروع میں ان کے اپنے باقاعدہ اصول تھے، وہ گواہ شافعی کے باقاعدہ شاگرد تھے، تا

ہم آپ نے مجتہد مستقل کی حیثیت سے اپنے مذہب کی بنیاد جن اصولوں پر استوار کیا، استقراء سے معلوم ہوتا ہے وہ درج ذیل ہیں۔

- (۱) آیات قرآنی و احادیث نبوی سے استدلال کرنا۔
 - (۲) صحابہؓ کے فتاویٰ و اقوال پر مذہب کی بنیاد بشرطیکہ وہ اقوال متفق علیہ ہوں۔
 - (۳) بعض صحابہ کے اقوال کو جو موافق قرآن و سنت ہوں، کو ترجیح دینا۔
 - (۴) مرسل احادیث سے استدلال کرنا ورنہ ضرورت کے وقت قیاس سے مسئلہ حل کرنا۔
- امام احمد بن حنبل عقیدے کے بڑے پکے تھے، خلیفہ واثق باللہ نے آپ کو مجبور کرنا چاہا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں تو آپ نے صاف صاف انکار کیا جس کی پاداش میں جیل کی صعوبتیں برداشت کرنا پڑیں۔

امام حنبل کے شاگرد و مقلدین:

امام احمد بن حنبل کے کئی نامور شاگرد و مقلدین آپ کے مذہب کی اشاعت کا باعث بنے، جن میں خصوصاً درج ذیل اہل علم کا نام نمایاں ہے:

- (۱) ابوالقاسم خرقی (م ۳۳۴ھ) جو مصنف "المختصر" ہیں۔
- (۲) موقف الدین بن قدامہ (م ۶۲۰ھ) مصنف "المغنی" ہیں۔
- (۳) تقی الدین احمد بن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) مصنف "فتاویٰ ابن تیمیہ"، مجموعۃ الرسائل الکبریٰ و منہاج السنۃ و رسالہ معارج الاصول۔
- (۴) ابن القیم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ) مؤلف اعلام الموقعین عن رب العالمین، والطرق الحکمیۃ فی السیاسة الشرعیۃ، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد۔

امام احمد بن حنبل کا مذہب بہت کم پھیلا:

اس مذہب کی ابتداء بغداد سے ہوئی، پھر مصر و عراق تک وسیع ہوا، ابن تیمیہ اور ان کے مایہ ناز شاگرد ابن قیم کے ذریعے آٹھویں صدی ہجری میں اس کی تجدید ہوئی، تحریکات اسلامی پر نظر رکھتے ہوئے مؤرخین اٹھارویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبدالوہاب (م ۱۲۰۶ھ) کی

دینی اصلاحی تحریک کے ڈانڈے حنبلی مذہب کے ساتھ ملاتے ہیں، کیونکہ سلف کی طرح ان کا سر مایہ استدلال بھی قرآن و حدیث صحیح رہا، تقلید کے یہ قائل نہ تھے اور ان کا دعویٰ ہے کہ امت اسلامیہ کے ذہنوں سے نقد و نظر کا جو ہر اندھی تقلید ہی نے فنا کر دی ہے۔

یہ امر بیان کرنا دلچسپی سے خالی نہیں کہ شاہ ولی اللہ اور شیخ عبدالوہاب نجدی دونوں ہم عصر تھے، دونوں نے اسلام کو اصولی روح میں پیش کرنے کی کوشش کی، اس عہد میں جیسے اسلامیان ہند کے سامنے اسلام کی حقیقی شکل مفقود ہو چکی تھی، ایسے ہی اہل عرب عیش پرستیوں میں گھرے ہوئے تھے، اور اسلام کی روشنی سے محروم تھے، دونوں کا مقصد امت اسلامیہ کی اجتماعی اصلاح تھا، ایک مفکر نے ہند میں اصلاحی اور تجدیدی تحریک کی بنیاد ڈالی، دوسرے نے عرب خطے میں اپنا سکہ منوایا، امر طلب مسئلہ یہ ہے کہ آیا دونوں مصلحین کی ملاقات بھی ثابت ہے یا نہیں، خصوصاً جب کہ شاہ صاحب خود مکہ میں مقیم بھی رہے، ابھی تک عقدہ کسی سے نہ کھل سکا، غالب یہی ہے کہ دونوں کی ملاقات ثابت نہیں۔

اوپر مذکورہ چار مذاہب کو قبول عام حاصل ہے ورنہ اہل سنت کے کئی فقہی مذاہب ایسے بھی تھے، جن کی باقاعدہ اساس ڈالی گئی تھی، ابتداءً ان کے متبعین بھی تھے، مگر آہستہ آہستہ وہ مذاہب متروک ہو گئے، ان میں داؤد ظاہری (م ۲۷۰ھ)، امام اوزاعی (م ۱۵۷ھ) اور ابو جعفر بن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) کے مذاہب کو نمایاں مقام حاصل ہے، یہ حضرات قرآن و حدیث کو مستدل مانتے ہیں، اس کے علاوہ نہیں، فقہ کے اس دور کو عروج کا دور کہا جاتا ہے، ہر عروج کو زوال مستلزم ہوتا ہے لہذا آئندہ ادوار میں فقہی ادبار شروع ہوا، علمی تخلیقات اور اجتہادی نظر کی جگہ تقلید نے لے لی، سابقہ علمی ذخیرہ پر قناعت کیا گیا، مناظروں اور مجادلوں کا دور رہا۔

اسلامی فقہ کا پانچواں دور:

یہ دور چوتھی صدی ہجری کے نصف سے لے کر ساتویں صدی ہجری تک رہا، اس دور کی بنیادی خصوصیات میں سے اجتہاد کے دروازے کا بند ہونا ہے، علماء نے دیکھا کہ اجتہادی اہلیت کے لئے جن اعلیٰ صفات اور جس شرعی و معنوی قابلیت اور رسوخ علمی کی ضرورت تھی، اس کا فقدان ہے، عوامی شعور اس قدر کمزور ہو گیا ہے کہ یہ تمیز نہیں کر سکتے تھے کہ کون لائق تقلید ہے اور

کون نہیں علماء کو خطرہ دامن گیر ہوا کہ آگے چل کر بعض جاہل اور ہوا پرست، مدعیان علم بن کر اجتہاد کا مسند بچھائیں گے اور فقہ کی عالیشان عمارت کو نقصان پہنچا کیلئے، لہذا علماء نے اجتہاد مستقل کے مسند دہونے کا فیصلہ صادر کیا، اس کے نتیجے میں تحقیق و تنقید کی جگہ جامد تقلید نے لے لی، یہ دور اس وقت ختم ہوا جب خلافت بنو عباس دم توڑ رہی تھی اور بغداد میں تاتاری غارت گری کا مسئلہ سر اٹھا رہا تھا عبد الرحمن ناصر نے دولت عباسیہ کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر خود مختاری کا اعلان کیا اور خود کو امیر المومنین کہلوایا، امام شاہ ولی اللہ مجتہدین مستقل کے وجود کو ممتنع خیال نہیں کرتے البتہ نادر وجود لکھتے ہیں علماء تقلیدی راہ کے اختیار کرنے پر کیوں مصرر ہے؟ آپ اس حوالے سے تین وجوہ کو یوں بیان کرتے ہیں۔ (۶۹)

گروہی تعصب:

جن علماء نے فقہ کے مذاہب اربعہ کی تشکیل کی، بعد کے زمانہ میں ان کے شاگردوں نے نہیں چاہا کہ ان کے مقابلے میں دوسروں کی ایسی کاوشوں کو قبول حاصل ہو، لہذا وہ خود بھی ان مدون فقہی مسالک کے ساتھ وابستہ رہے، دوسروں کو بھی اس کی دعوت دیتے رہے، مناظروں کی وجہ سے فقہی نکات اور علمی لطائف کا کثیر ذخیرہ وجود میں آیا، اس دور میں مسلکی تعصب شدت اختیار کر گیا، ایسے حضرات کی پوری تگ و دو اپنے منتخب کردہ مسلک کی اشاعت و ترویج پر رہی، اس کا اثر یہ ہوا کہ اہل علماء خود اعتمادی سے محروم ہو گئے اور ہر مسئلہ میں متقدمین پر اعتماد اور اپنے اوپر شک کرنے لگے۔ (۷۰)

عہدہ قضاء:

شروع شروع میں خلفاء کا طریقہ یہ تھا کہ عہدہ قضاء کے لئے مجتہد علماء کو منتخب کرتے تھے، اور مقلدین کو یہ عہدہ نہیں دیا جاتا تھا، لیکن بعد میں یہ تبدیلی دیکھنے میں آئی کہ مقلدین کو ترجیح دی جانے لگی، تاکہ ایک معین مذہب کے پابند رہ کر قضائے احکام میں وہ مددگار ثابت ہو اور کوئی فیصلہ اس مذہب کے خلاف نہ کر سکے حتیٰ کہ اپنے امام کے علاوہ دوسرے مذہب کو باطل قرار دینے کا بھی قانون بنایا گیا، حالانکہ شرائع تمام نصوص سے ماخوذ ہیں۔ (۷۱)

تدوین مذاہب:

ہر مسلک کے مسائل و احکام کی تدوین سے لوگوں کو یہ فائدہ ہوا کہ اس سے ہر شخص با آسانی مستفید ہونے لگا، اور لوگوں کی فطرت ہے کہ مشکل کو چھوڑ کر ہمیشہ آسان چیز کی طرف رجوع کرتے ہیں، ابتداءً پیش آمدہ مسائل و واقعات کے متعلق احکام شرعیہ مدون نہیں تھے، لہذا وہ اجتہاد کرتے تھے مگر بعد میں لوگوں کا یہ حال ہو کر رہ گیا کہ علماء سابقین کی کتابوں میں مسائل کا حل ڈھونڈنے لگے، انہیں کے اقوال پر اکتفاء کرنے لگے، اس وجہ سے ان میں تنقیدی نظر کی جگہ تقلید نے لے لی۔

چھٹا فقہی دور تا حال:

نصف ساتویں صدی ہجری سے کتاب المجلہ تک انحطاط فقہ کا دور ہے، اس وقت اذہان تقلید محض میں مبتلاء ہو گئے، علل وجوہ کی روشنی میں احکام فقہ پر غور کرنے کی بجائے صرف یاد رکھنے اور موجود ذخیرہ کو کافی سمجھ کر وسیع سے وسیع تر کر لیے گئے، مختلف اجتہادی مسالک کے علماء میں جو تخریج، ترجیح اور تنظیم کا جذبہ کار فرما تھا، وہ بالکل ٹھنڈا پڑ گیا، ایک عام نقص یہ دیکھنے میں آیا، طلباء و علماء شروح کی تلخیص کرنے لگے اور بعض شروح کا اختصار اور بعض متون کی شروح کا رواج پڑ گیا، اب گویا فقہ کے تناور درخت کی یہ حالت ہو گئی کہ اس پر پتے ہی پتے نظر آنے لگے اور پھل بہت کم، اس دور میں فتاویٰ کی تدوین ہوئی، فتاویٰ تاتار خانہ، الحانیہ، الحامدیہ اور الہندیہ مشہور فتاویٰ ہیں اور تا حال یہ دور جاری ہے۔

خلاصہء بحث:

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے، کہ فقہ و شریعت زندگی گزارنے کے لئے جاہل حیات انسانی ہے، فقہ شاہ صاحب کی نظر میں احکام الہیہ کے جاننے کے ساتھ احکام کے حکم و اسرار معلوم کرنے سے بھی عبارت ہے، ارتقاء فقہ کی بحث سے یہ امر نمایاں ہو جاتا ہے کہ فقہ کوئی غیر دینی امور کا اسلام میں شمول و دخول نہیں، بلکہ فقہ شریعت کے منابع قرآن و سنت کے کلیات پر متفرع جزیات و مسائل کا نام ہے، یہ علم منضبط انداز میں تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے ساتھ ایک دینی ضرورت کے طور پر وسعت اختیار کرتا گیا، فقہی اصول و جزئیات کی تدوین میں اعلیٰ دماغی

صلاحیتوں کے ساتھ خدا خوف، قانونی گھتیاں سلجھانے والے اشخاص کی سعی شامل رہی، بعد میں تقلیدی جمود بھی کسی مصلحت کے تحت فقہ میں در آیا۔

یہ امر واضح ہے کہ تہذیبی ارتقاء کے ساتھ شرعی رہنمائی فقہ اسلامی کے شمول سے ممکن ہے، جو اساسی طور پر کسی شخص کے ذہنی اختراع کا نام نہیں بلکہ قرآن و سنت کی روح ہے۔

ماخذ فقہ

قرآن حکیم نے تکمیل دین کے ساتھ ہدیٰ للعالمین کی شکل میں جس دائمی ہدایت کا دعویٰ کیا ہے اور جس فلاحی نظام حیات کو پیغمبروں کی وساطت سے انسان کو تفویض کیا ہے، سب سے پہلے پیغمبروں نے خود احکام الہی پر عمل کر کے اس کے قابل عمل ہونے کا ثبوت دیا، اس طرح یہ دین ایک مقدس جماعت کے عمل کی وساطت سے نقل در نقل چلا آ رہا ہے، پیغمبر عربی محمد مصطفیٰ چونکہ آخری نبی ہیں، لہذا آپ پر نازل شدہ کتاب قرآن حکیم ہدایت انسانی کا سب سے بڑا ماخذ و مصدر قرار پایا۔

ماخذ اسم ظرف کا صیغہ ہے، کسی علم کے ماخذ سے مراد وہ مقامات ہوتے ہیں، جہاں سے اس کے ضوابط بلا واسطہ اور بنیادی طور پر حاصل کئے جاسکیں، اصول فقہ کے ماہرین اس مقصد کے لئے اصول (جزئیں) کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، گویا کہ انہیں اصول یا جزوں سے احکام فقہ شاخوں کی طرح پھوٹتے ہیں۔

ماخذ فقہ میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے، کہ اسلامی فقہ کے ابتدائی دو ماخذ قرآن حکیم اور سنت کو الہی تقدس حاصل ہے، جسکی وجہ سے ان پر نصوص کا اطلاق کیا جاتا ہے، جو تمام دلائل شرعیہ میں مقدم ہیں، نص کے بعد ”رائے“ کی باری آتی ہے۔

گزشتہ بحث ادوار فقہ کے ضمن میں مجتہدین کے اجتہادی اصولوں سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ نص کو رائے پر ہر طرح سے برتری حاصل ہے، نص نہ ہونے کی صورت میں رائے صحیح کی طرف رجوع کیا جائے گا، اگر رائے کو دوسرے مجتہدین کی تائید حاصل ہو تو اجماع ہے، ورنہ

شخصی رائے قیاس ہے، اس لحاظ سے فقہ کے چار درج ذیل اساسی ماخذ سامنے آتے ہیں:

(۱) قرآن حکیم (۲) سنت رسولؐ (۳) اجماع اور (۴) قیاس

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی فقہ استحسان، جبکہ امام مالک کی فقہ مصالِح مرسلہ پر استوار ہے، امام شاہ ولی اللہ عرف ورواج کو استدلال کے طور پر اہمیت دیتے ہیں، اہل علم چار سے بڑھ کر متعدد ماخذ کی تصریح کرتے ہیں۔ اسے بظاہر یہ سمجھا جائے کہ بنیادی و اساسی ماخذ تو چار ہی ہیں، جنہیں علماء و اصولیین بیان کرتے چلے آ رہے ہیں، البتہ ثانوی و ضمنی ماخذ کے حوالے سے مسلمہ شخصیتوں کی آرائے، تعامل امت، عرف یا رسم ورواج، شرائع ماقبلنا، ملکی قانون وغیرہ کو شامل کیا جاسکتا ہے، جس طرح قیاس کے عموم میں استحسان استصلاح اہل علم کے ہاں شامل ہیں، اسی طرح یہ ثانوی ماخذ بھی کسی نہ کیسی اساسی ماخذ کا حصہ ہے۔

چاروں ماخذ فقہ کی مقررہ ترتیب و تنظیم شرعی و عقلی لحاظ سے مسلم ہے، جس طرح وحی جلی کا مرتبہ وحی خفی پر مقدم ہے، جبکہ یہ نصوص ہیں اس طرح کئی مجتہدین کی رائے (اجماع) کو یک شخصی رائے (قیاس) پر مقدم حاصل ہے۔

شاہ ولی اللہ اصل ماخذ فقہ صرف قرآن حکیم کو قرار دیتے ہیں، و سنت کو قرآن کی تشریح و عملی زندگی میں مشکل کرنے کے لئے اس کی تعبیر خیال کرتے ہیں، شاہ صاحب سنت کا احکامی و عادی لحاظ سے تقسیم کے حامی ہیں۔ وہ سنت میں بعض تشریحات وقتی و مقامی تصور کرتے ہیں، بعض اصولی و دوامی، شاہ صاحب کی کتب میں چار اساسی ماخذ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کے باقاعدہ نام سے تصریح نہیں ملتی، اجماع، قیاس رسم ورواج تعامل و امت جیسے ذیلی ماخذ سے متعلق شاہ صاحب کی کتب میں متفرق مواقع پر سیر حاصل بحث موجود ہے، ان کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقالہ نگار کے مقاصد میں شامل ہے۔

فقہ کا ماخذ اول قرآن حکیم

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

قرآن حکیم نہ صرف فقہ کا بلکہ تمام علوم کا ماخذ اول اور اصل الاصول ہے، ارشاد ربانی ہے:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَ
بُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ (۷۲)

ترجمہ: ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے، جو دین کی ہر بات بیان کرتی ہے اور ہدایت و رحمت ہے اور مومنین کے لئے بشارت ہے۔
قاضی بیضاوی م ۹۷۱ھ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ای بیانا بلیغاً من امور الدین علی التفصیل او الاجمال بالا
حالات الی السنۃ و القیاس (۷۳)

ترجمہ: قرآن دینی امور میں سے ہر چیز کا پورا بیان ہے، تفصیلاً یا اجمالاً یا
سنت اور قیاس کے حوالہ سے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ سنت جس کی ایک حیثیت قرآن کی تفسیر و تشریح کی ہے، سمیت
اجماع، قیاس اور دوسرے ماخذ فقہ، قرآن حکیم کی تبیان کی مختلف شکلیں ہیں، اس اعتبار سے
قرآن حکیم کی حیثیت ایک دستوری کتاب کی سی ہے، یہ اصول و کلیات کی کتاب ہے، اس میں
الہی حکمت عملی اور دستوری و فقہی کلیات سے بحث کی گئی ہے، جزوی قوانین کی تفصیل سے بہت
کم اعراض برتا گیا ہے (۷۴) کتاب اللہ سے اخذ احکام اور اس سے استدلال کے باقاعدہ
طریقے ”اصول فقہ“ میں تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں، تاہم مقالہ کے اس حصہ میں شاہ ولی

اللہ کی نظر میں تعارف قرآن حکیم اور علوم القرآن (۷۵) کے ایسے مباحث کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، جن کا فقہی مباحث و احکام سے تعلق ہو۔ تعارف قرآن حکیم سے قبل اخذ و استنباط مسائل از قرآن حکیم کے حوالے سے ایک اصولی قاعدہ کا تذکرہ بر محل ہے:

اخذ و استنباط از قرآن حکیم سے متعلق ایک اصولی قاعدہ:

اس حوالہ سے ایک جامع قاعدہ یہ ہے، کہ قرآن حکیم کی جس تعبیر و تشریح پر صحابہ کرام اجماع ہو اور وہ اجتماعی تعبیر امت میں طبقہ بعد طبقہ چلی آرہی ہو، اس کے خلاف تعبیر و تاویل کرنا تفسیر نہیں بلکہ تحریف فی الدین ہے، اس کے برعکس جس آیت کی تعبیر و تاویل میں دور صحابہ سے اختلاف چلا آ رہا ہو، اس میں ہر مجتہد کو حق ہے، کہ وہ جس تاویل کو راجح سمجھے، اختیار کرے، بشرطیکہ وہ تاویل و توجیہ صحیح الاسناد اور صریح الدلالت ہو اور حدیث رسول اللہ کے خلاف نہ ہو کیونکہ جو تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم سے منقول ہو یقیناً وہ وحی پر مبنی ہوتی ہے اور یقیناً وحی جلی و خفی کے خلاف کسی کا قول قبول نہیں کیا جاسکتا ہے۔

قرآن حکیم کیا ہے؟

پہلے مذکورہ قاعدہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے، ہر دور میں قرآن حکیم سے فقہی مسائل و احکام کے استنباط کا کام لیا گیا ہے، امت نے اس سرچشمہ ہدایت سے ہمیشہ راہنمائی لی ہے، قرآن سے اخذ و استنباط اور موضوع شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار پر محققانہ بحث کا آغاز کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ یہ معلوم ہو کہ مختلف مفسرین کی نظر میں کتاب اللہ کیا ہے؟ کتاب اللہ کا مصداق کیا ہے؟ قرآن، اطلاق نظم و الفاظ پر ہوتا ہے، یا نظم کے اندر پائی جانے والے معانی و مفہیم پر؟ لہذا اس مسئلہ کی تنقیح کے لئے ضروری ہے کہ علمائے اصولیین سے منقول قرآن حکیم سے متعلق تعریفات کا جائزہ پیش کیا جائے، تاکہ مسئلہ مذکور کے ساتھ ساتھ قرآن کی احکامی و فقہی حیثیت کو آشکارا کر کے امام الہند کی فقہی تعلیمات کے تحقیقی جائزہ پیش کرنے تک رسائی حاصل کی جاسکے گی۔

قرآن حکیم کے حوالہ سے یہ بیان کرنا حسب حال ہے، کہ اس کی صداقت و صیانت پر

پوری امت کا اجماع ہے، قرآن حکیم زمانہ نزول سے تا حال ہر قسم کے لفظی و معنوی تحریف سے مبرا رہا ہے اور آئندہ بھی مبرا رہے گا، یہ اس لئے کہ اس کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے اٹھایا ہے۔ (۷۶) واقعات بتلاتے ہیں کہ ہر زمانے میں ایک جم غفیر اہل علم کا ایسا رہا ہے جس نے قرآن کے علوم و مطالب اور لامتناہی عجائبات کے رموز منکشف کئے ہیں اور حفاظت کا حق ادا کیا۔ کاتبوں نے رسم الخط کا، قاریوں نے طرز ادا کی، حافظوں نے اس کے الفاظ و عبارات کی وہ حفاظت کی کہ نزول قرآن کے وقت سے آج تک زیروزبر بھی تبدیل نہ ہو سکا اور تاریخ گواہ ہے، کہ جب بھی قرآن حکیم کے اندر کسی قسم کی تحریف کی کوشش کی گئی تو اللہ تعالیٰ نے تکوینی طور پر محرفین کے دجل کا قلع قمع کیا اور اس چشمہ صافی کو علیٰ حالہ ہر قسم کی آلودگیوں سے پاک و شفاف صورت میں باقی رکھا، آئندہ مباحث میں قرآن حکیم سے متعلق علماء کی تعریفات محض تعبیرات کے درجہ میں ہیں، کبھی ایک چیز زیادہ وضوح کی وجہ سے بھی مبہم اور محتاج بیان ہو جاتی ہے۔

لفظ قرآن کے لغوی معانی:

لفظ قرآن کے مادہ اشتقاق میں اہل علم مختلف رائے ہیں، امام سیوطی امام شافعی کی رائے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قرآن غیر مہوز و غیر مشتق ہے، اور کتب سابقہ تورات، انجیل وغیرہ کی طرح اسم جامد ہے۔

امام شافعی کی طرز پر دوسری ایک جماعت قرآن کو غیر مہوز مانتی ہے، مگر اسم جامد خیال نہیں کرتی، ان کا کہنا ہے کہ یہ لفظ قرن الیٰ باشی، یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے، اس معنی کی رو سے کتاب اللہ کو قرآن کہنے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورہ، آیات اور حروف کو باہم ملاتی ہے۔

علماء کی اکثریت قرآن کو مہوز قرار دیتی ہے، یعنی وہ ہمزہ ممدودہ ”قرآن“ بروزن ”مفعلان“ مانتی ہے، ایسے میں یہ قرآن سے مشتق ہے اور اس کی لغوی معانی جمع کرنے کے آتے ہیں (۷۷) کہا جاتا ہے، قرأت الماء فی الحوض، میں نے حوض میں پانی کو جمع کیا، علامہ سیوطی اپنی تفسیر میں امام راغب اصفہانی کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

انما سمی قرآناً لكونه جمع الثمرات الكتب السالفه
المنزلة (۷۸)

ترجمہ: بے شک قرآن کریم کا نام اس لیے قرآن رکھا گیا ہے کہ اس میں
سابقہ کتب کے ثمرات و نتائج کو جمع کر دیا گیا ہے۔

حاصل یہ کہ قرآن کے اس لغوی معنی کے اعتبار سے اس میں صفت جامعیت کا لحاظ رکھا گیا
ہے، یہ تمام صحیف سماوی کا جامع اور خلاصہ ہے، یہ کتاب الہی زندگی کے تمام شعبوں میں راہنما
اصول مہیا کرتی ہے۔

قرآن دوسرے معنوں میں ”قرأت“ مصدر سے ماخوذ ہے جس کے معنی پڑھنے کے
ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ پوری امت مسلمہ اسے بار بار پڑھتی آرہی ہے اور اس کے معارف کے
گنجینے منکشف ہوتے جا رہے ہیں۔

قرآن حکیم کا اصطلاحی مفہوم:

اصطلاحی طور پر قرآن کریم کی تعریف کرتے ہوئے، امام بزدوی لکھتے ہیں:

القرآن هو (الكتاب) المنزل على رسول صلى الله عليه
وسلم المكتوب في المصحف المنقول عن النبي صلى
الله عليه وسلم نقلاً متواتراً بلا شبهة (۷۹)

ترجمہ: قرآن کریم وہ کتاب ہے جو محمد رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی
گئی ہے، جیسے صحیفوں میں لکھا گیا ہے اور جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے ہم تک تواتر سے پہنچا ہے اور جس میں کوئی شک و شبہ نہیں۔

علامہ آمدی قرآن کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

هو ما نقل الينا بين دفتي المصحف بالاحرف السبعة
المشورة نقلاً متواتراً (۸۰)

ترجمہ: قرآن وہ ہے، جو ہماری طرف مصحف کی شکل میں نقل کیا گیا ہے
، اس کی نقل سات قراۃ مشہور اور سند تواتر کی شکل میں ہے۔

بعض دیگر علماء سے کسی قدر لفظی تبدیلیوں کے ساتھ قرآن کی تعریفات ثابت ہیں، مثلاً
عبدالعظیم الزرقانی لکھتے ہیں۔

الكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ المكتوب في

المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته (۸۱)

ترجمہ: یعنی قرآن وہ اعجازی کلام ہے جو پیغمبر پر نازل شدہ مصاحف
میں لکھا ہوا ہے، تو اتر کے ساتھ منقول ہے اور جس کی تلاوت موجب

عبادت ہے۔

قرآن حکیم سے متعلق ان جملہ تعریفات میں الفاظ کے اختلاف اور قیود کی کمی بیشی محض
حسن تعبیر کے درجہ میں ہے، حقیقت میں قرآن کے مصداق میں کوئی اختلاف نہیں، تمام اہل علم
قرآن کے کلام الہی ہونے، محفوظ اللفظ والمعنی اور اس کی تلاوت اور اس کے احکام پر عمل کو مدار
نجات خیال کرتے ہیں، کسی عہد میں قرآن کے کلام نفسی و لفظی کی قدیم و مخلوق و حادث ہونے کی
بحث جو چھیڑدی گئی تھی، اس کی تہہ میں سیاسی مقاصد غالب اور علمی بحث کے مواقع کم تھے، اس
لئے کہ قرآن اس حیثیت سے کہ وہ اپنے متعلقات سے متعلق نہ ہو، وہ صفت الہی کے درجہ میں
ہو، کلام نفسی قدیم اور غیر مخلوق ہے اور جب یہ اپنے متعلقات سے متعلق ہو کر وجود پذیر ہو جائے
تو یہ لفظی اور کلام مقرر ہے، جو حادث و مخلوق ہے۔ (۸۲)

جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے کہ قرآن کا اطلاق لفظ و معنی دونوں پر ہوتا ہے، یا صرف
معنی و مفہوم پر، جمہور علماء کی رائے اس ضمن میں یہ ہے کہ قرآن الفاظ اور اس کے اندر چھپے معنی
دونوں کے مجموعے کو کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ سے اس ضمن میں ایک قول مروی ہے، کہ ان کے نزدیک اگر کوئی شخص نماز
کے دوران قرآن عربی میں پڑھنے کی بجائے فارسی میں پڑھے تو نماز درست ہو جائیگی، ان
کے نزدیک نمازی نے جب قرأت فارسی میں کر لی، تو قرأت کا رکن کما حقہ ادا ہو جائے گا،
اس بات سے قطع نظر کہ وہ عربی پڑھنے سے عاجز ہے، یا نہیں، البتہ عاجز نہ ہونے کی صورت
میں کراہت پائی جائے گی۔ اس حوالے سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال ہے کہ قرأت

صرف عربی زبان ہی میں ادا کی جاسکتی ہے، دوسری کسی زبان میں قرأت قبول نہیں، البتہ عجز اور بات ہے، اس ضمن میں تیسرا قول امام شافعیؒ کا ہے، وہ عربی سے عاجز ہونے کی صورت میں بھی دوسری کسی زبان میں قرأت کو جائز قرار نہیں دیتے۔ (۸۳)

بعض دوسرے علماء نے قرآن کے معانی کا اعتبار کرتے ہوئے یہ تخریج کی ہے، کہ قرآن میں اصل مفہوم و معنی ہی ہے، حتیٰ کے جو شخص سجدہ کی آیت عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں تلاوت کرے تو اس پر سجدہ تلاوت واجب ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ عورتوں کے لیے ایام مخصوصہ میں قرآن کریم کی تلاوت کرنا عربی کے علاوہ کسی دوسرے زبان میں حرام ہے، جو قرآن دوسری زبانوں میں مترجم ہو چکا ہو، بے وضو آدمی کا اس کو بھی ہاتھ لگانا حرام ہے۔ (اگرچہ یہ قول ضعیف ہے)

ان بالا دلائل کی روشنی میں علماء کی ایک جماعت قرآن کے معنی ہی کو قرآن کا اصل مصداق قرار دیتی ہے، عربی نظم کو وہ معانی کی طرف انتقال کا ذریعہ قرار دیتی ہے، لہذا ان کے نزدیک الفاظ و نظم کی حیثیت واسطے کی ہے، مقصود معانی ہی ہیں۔

اس حوالہ سے امام فخر الدین بزدویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کا صحیح محمل تلاش کیا ہے اور مناسب محاکمہ پیش کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا نظریہ تھا، کہ نظم و معنی دونوں کے مجموعے کا نام قرآن ہے، جن علماء نے امام صاحب کے مذکورہ بالا قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے، کہ ان کے نزدیک قرآن صرف معانی و مفہوم کا نام ہے وہ غلط فہمی کا شکار ہوئے، امام صاحب قرآن کے دو اہم اجزاء و ارکان کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں، کہ قرآن کے دو اہم اجزاء ہیں، یعنی الفاظ اور معانی جیسے ایمان کے دو رکن، یعنی تصدیق قلبی اور اقرار لسانی ہیں۔

ابوحنیفہؒ نے دیکھا کہ اموی دور میں لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہو رہے ہیں، وہ زبان کو الٹ پھیر کر عربی پڑھتے ہیں اور عربی حروف کو ان کے مخارج سے نکالنے پر انہیں قدرت نہیں، لہذا آپ نے ان حالات کی نزاکت کو پیش نظر رکھ کر مجبوری کی بناء پر مکرہ شخص کو جس طرح اخفاء ایمان کی اجازت دی ہے، اسی طرح عربی پر قدرت نہ رکھنے والے شخص کو محکم آیات کے معانی ادا کرنے سے فرض قرأت کی ادائیگی کا فتویٰ دے دیا، لہذا ادائیگی نماز بزبان غیر عربی

اضطراری حکم ہے، نہ کہ وہ عمومی حکم۔

ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ امام ابوحنیفہ سے فارسی زبان میں قرأت کی اجازت مخصوص اشخاص سے متعلق ہے، جو قرآن کے بلیغ و بدیع کلام کے محاسن کو جانتے ہوں اور اگر ایسے اشخاص کو اسے عربی زبان میں نماز کی اجازت دی جائے تو کلام الہی کی فصیح و بلیغ کلام میں وہ مستغرق ہو کر رہ جائیں۔

امام صاحب کے اس قول کی ایک مناسب توجیہ یہ بھی نقل کی گئی ہے کہ آپ نے اس قول میں صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے، جیسے کہ فخر الاسلام بزدوی نوح ابن ابی مریم کی روایت نقل کرتے ہیں، کہ امام ابوحنیفہ نے اس قول سے رجوع کیا تھا، کشف الاسرار میں ہے:

نوح بن ابی مریم کی روایت کے مطابق یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آپ نے اہل علم کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا، اکثر محققین اسی کے قائل ہیں اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ (۸۴)

لہذا امام بزدوی اور امام سرخسی کے مطابق امام ابوحنیفہ کا قول مؤول ہے اور قرآن کا مصداق الفاظ و معانی دونوں ہیں، اصول فقہ کے متون میں اس طرح کی تصریح ملتی ہے، کتاب ”المنار“ شرح نور الانوار میں ہے۔

هوای (القرآن) اسم النظم و المعنی جمعاً، امرنا بحفظ

النظم و المعنی، فانه دلالة على النبوة (۸۵)

ترجمہ: قرآن الفاظ اور معانی دونوں کے مجموعے کا نام ہے، ہمیں قرآن

کے الفاظ و معانی دونوں کی حفاظت کا حکم ہے، اس لئے کہ یہ دونوں

نبوت کی نشانی اور علامت ہیں۔

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل واضح ہے، کہ قرآن کا اطلاق بلا واسطہ نظم و الفاظ پر کیا جاتا ہے، الفاظ کی وساطت سے اس کے معانی و مفہیم کو بھی قرآن شامل ہے، قرآن کا افادی پہلو چونکہ معنویت و مقصدیت سے وابستہ ہے، لہذا قرآن نظم و معانی دونوں سے عبارت ہے۔

شاہ صاحب کی نظر میں قرآن حکیم کی تعریف:

قرآن حکیم کی مذکور تعریفات کے بعد مناسب ہے، کہ شاہ صاحب کی زبانی قرآن حکیم کی

اصطلاحی تعریف کے بارے میں معلوم کیا جائے، یہ گو شاہ صاحب سے منقول اصطلاحی تعریف نہیں تاہم قرآن کا تعارف اس سے ہو ہی جاتا ہے، شاہ صاحب لکھتے ہیں:

”پس قرآن حکیم قدیم است باصل خود و محدث است باعتبار نزول عربی است و کلام حضرت حق است و منزل بواسطہ ملک کریم و متلو بر السنۃ عباد و مکتوب و در مصاحف“ (۸۶)

ترجمہ: قرآن پاک اپنے اصل کے اعتبار سے قدیم ہے اور نزول کے اعتبار سے حادث ہے قرآن عربی زبان میں اللہ کا کلام ہے اور عزت مند فرشتے (جبریل) کے ذریعہ اس کا نازل ہوا اور بندوں کی زبان پر اس کی تلاوت کی جاتی ہے اور مصاحف میں مندرج ہے۔

شاہ صاحب کی بالا عبارت میں امام بزدوی (۸۷) کے کئے ہوئے حد قرآن کے تینوں اجزاء یعنی القرآن المنزل علی رسول اللہ، المکتوب فی المصاحف اور نقل بالتواتر بلاشبہ بلا کم و کاست پائے جاتے ہیں، بلکہ اس پر مستزاد تعریف کے مقدم حصہ میں شاہ صاحب نے ”عربی است“ کا مناسب اضافہ کیا ہے، البتہ مذکورہ تعریف میں نہ تو قطعیت سند کی تصریح و اشارہ ہے، نہ ہی نقل بالتواتر کا، حالانکہ قرآن کی صیانت و حفاظت میں نقل بالتواتر کی سند کو امتیازی حیثیت حاصل ہے، یہ کہا جائے کہ شاہ صاحب کا مقصد اس تعریف سے فی الجملہ تعارف قرآن کرانا ہے، لہذا یہاں تو آپ نے قرآن حکیم کا مختلف طرق متواتر، مشہور اور شاذ وغیرہ روایات سے تعرض نہیں برتا، البتہ شاہ صاحب نے، ازالة الخفاء عن خلافت الخلفاء میں مختلف قرأت سے متعلق بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔

”قرأت متواترہ آنست کہ دروے دو شرط بہم آند، یکے آنکہ سلسلہ روایت آن ثقة عن ثقة تا صحابہ کرام رسد نہ ، دوم آنکہ خط مصاحف عثمانیہ محتمل آن باشد زیرا کہ چون صورت حفظ آن تدوین بین اللوحین و جمع

امت برآن مقرر شد، ہر چہ غیر آن است غیر محفوظ
 است و ہر چہ غیر محفوظ است غیر قرآن است“ (۸۸)
 ترجمہ: قرأت متواترہ وہ ہے کہ اس میں دو شرطیں جمع ہوں، ایک یہ کہ
 ان کی روایت کا سلسلہ معتمد اشخاص سے معتمد اشخاص تک صحابہ کے عہد
 میں پہنچا ہو۔ دوسری شرط یہ کہ وہ خط عثمانی کے مطابق ہو، یہ وہ خط ہے کہ
 جب اس کی تدوین بین اللوحین (لوحین کے درمیان) ہوئی تو تمام
 امت کا اس پر اجماع ہوا۔ اس صورتِ حال کے بعد جو حصہ قرآن اس
 کے علاوہ ہے وہ غیر محفوظ ہے اور جو غیر محفوظ ہے وہ قرآن نہیں۔

قرأت متواترہ اور شاذہ کیا ہے؟

قرآنی آیت ”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ“ (۸۹) اور اِنَّ عَلَيْنَا
 جمعه (۹۰) کی روشنی میں یہ طے ہے کہ قرآن کا جو حصہ تواتر کے ساتھ منقول ہے، جسے شاہ
 صاحب ثقہ عن ثقہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں، وہ قرآن کا معتمد ترین حصہ ہے، تواتر کے علاوہ
 دوسرے طرق سے منقول قرآن کا وہ درجہ نہیں ہے، جو المنقول بالتواتر کا ہے۔ شاہ صاحب نے
 بالافتصیل میں قرأت متواترہ کے تین شرائط گنوائے ہیں:

- ۱- مصاحف عثمانی کے رسم الخط میں اس کی گنجائش ہو۔
- ۲- وہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق ہو۔
- ۳- وہ آنحضرت و صحابہ سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو، اور اس پر امت کا اجماع ہو
 علامہ سیوطی کا بھی یہی موقف ہے (۹۱)

قرأت متواترہ کے مقابلہ میں قرأت شاذہ ہے جس کی سند میں کسی طرح کا خلل یا لائق
 روایت کردہ قرأت بھی قرآن کا حصہ نہیں۔

علماء کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے، کہ قرأت متواترہ کی تعداد سات ہیں یا دس، جمہور
 فقہاء سات کی طرف گئے ہیں۔ (۹۲) جبکہ اصولیین دس قرأت کو متواتر کہتے ہیں۔ (۹۳) اس کے
 علاوہ بعض ماہرین فن ایسے بھی ہیں جو ان دس قراء کے ساتھ چار مزید قراء بھی شامل کرتے ہیں،

وہ ان چودہ میں سے پہلے دس قرأت کو متواتر اور صحیح مانتے ہیں، جبکہ باقی چار ان کے ہاں شاذ ہیں۔
قراتوں کے تنوع کا آخر فلسفہ اور مقصد کیا ہے؟ اس کی قدرے وضاحت یہ ہے:

اختلاف قرأت کی نوعیت اور اس کا مقصد:

نزول قرآن میں سات حروف کی وسعت امت کی آسانی کے لئے اور ان کی مشقت کم کرنے کے لئے ہے، اسے وجہ نزاع اور سبب اختلاف بنا لینا درست نہیں، حضرت عمر، حضرت ابی بن کعب، حضرت ابن مسعود اور حضرت عمر بن عاص رضی اللہ عنہم نے اپنے واقعات میں جب اپنے سامنے پڑھنے والے حضرات کی قرأت پر اعتراض کیا، تو نبی کریمؐ نے ان سے اتفاق نہیں فرمایا، بلکہ ان سب کی قرأت کی تصویب فرمائی اور امت کو اختیار دیا کہ ان مذکور سات صورتوں میں سے جس کے مطابق چاہیں پڑھ لیں، کسی کو کسی خاص صورت کا پابند نہیں کیا گیا، قرأت میں یسر کا یہ پہلو قرآن یوں بیان کرتا ہے: **فاسبروا ما تيسر من القرآن (۹۴)** ترجمہ: اس قرآن کریم میں سے جو آسانی سے ہو سکے پڑھ لو اس طرح صحیح مسلم میں ہے: **فایما حرف قرء وا به فقد اصابوا (۹۵)** ترجمہ: پس لوگ ان میں سے جس حرف و قرأت سے بھی پڑھیں گے، وہ صواب کو پہنچے گے۔

لہذا ہر زمانہ میں مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ ان ائمہ کرام سے جو قرأت منقول ہے، سب صحیح اور قابل اعتماد ہے، ان کی صحت پر امت کا اجماع ہے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کا جو وعدہ فرمایا تھا وہ پورا ہوا۔

قرأت کی اقسام اور ہر ایک قسم کا حکم:

اوپر کی بحث میں تین نوع کی قرأت کا تذکرہ ہوا، یعنی متواتر، شاذہ اور مشہورہ، تفصیل

درج ذیل ہے۔

(الف) **قرأت متواترہ کیا ہے؟** کسی بھی قرأت کی بحیثیت قرآن مقبول ہونے کے لئے یہ اصولی ضابطہ پوری امت میں ہمیشہ مسلم رہا ہے، کہ اس میں تین شرائط پائی جائیں:

(۱) یعنی مصاحف عثمانی کے رسم الخط میں اس کی گنجائش ہو۔

(۲) وہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق ہو۔

(۳) وہ آنحضرتؐ سے صحیح سند کے ساتھ ثابت اور ائمہ قرأت میں مشہور ہو۔ جس قرأت میں ان میں سے کوئی شرط بھی مفقود ہوتی، اسے قرآن کا جز نہیں سمجھا جاتا تھا۔

قرأت متواترہ کی تعداد دس ہے، یا سات ہے، اس کی بحث گذر چکی ہے، ان میں سے ہر ایک قرأت اپنے اپنے قاری کی طرف منسوب ہے، یہ قرأت ان ائمہ کی ایجاد نہیں، بلکہ قرأت متواترہ میں سے ہر ایک کا اپنا اپنا انتخاب ہے، جس کی بناء پر وہ ان کے ناموں سے منسوب ہوئیں، ہر قاری کے دور ادوی ہیں اور ہر روایت کے متعدد طریق ہو سکتے ہیں، انہی سات یا دس قرأت کے صحیح الثبوت ہونے پر امت کا اجماع ہے، اور انہی سے نمازوں میں قرأت کی جاتی ہے۔ قرأت متواترہ کے مقابلے میں قرأت شاذہ ہیں۔

(ب) قرأت شاذہ کیا ہے؟ قرأت شاذہ وہ ہے، جس کی سند میں کسی طرح کا خلل یا انقطاع پایا جائے، یا وہ مصحف عثمانی کے رسم الخط کے خلاف ہو، عقلی لحاظ سے قرأت شاذہ کی چار قسمیں ممکن ہیں:

۱- جن کی بنیاد خبر واحد پر ہو، اور سند صحیح ہو، مگر وہ قواعد عربیہ یا رسم عثمانی کے مطابق نہ ہوں۔

۲- جو قواعد عربیہ یا رسم مصحف عثمانی کے مطابق تو ہو، مگر ان کی سند صحیح نہ ہو۔

۳- موضوع اور من گھڑت قرأت سے منقول ہو

۴- تفسیری اقوال پر مبنی قرأت جیسے سعد کی یہ قرأت

قرأت شاذہ اور اس سے تنبہ کے احکام:

ظاہر ہے، قرأت شاذہ قرآن میں شمار نہیں، نہ اس کے بارے میں اعتقاد قرآن رکھنا مناسب ہے، نماز کے اندر یا باہر اس کی تلاوت بھی جائز نہیں، البتہ اس کا نقل کرنا سیکھنا سکھانا جائز ہے۔

قرأت شاذہ کے حجت نہ ہونے میں ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، قرأت شاذہ کا قرآن نہ ہونا متفق علیہ ہے اور اس سے استدلال جائز ہے یا نہیں، اس حوالہ سے

امام ابو حنیفہ سے ظنی حجت مانتے ہیں (۹۶) دوسرے ائمہ امام مالک، امام احمد بن حنبل اور مختار قول کے مطابق امام شافعی سے حجت نہیں مانتے (۹۷)

قرآن سے متعلق مذکور بحث میں ایک اجمالی تعارفی خاکہ پیش کیا گیا۔

آئندہ بحث میں موضوع شاہ ولی اللہ کے فقہی، معاشی اور تصوفانہ افکار کے تحقیقی جائزہ کے ہدف پانے کے لئے ضروری ہے، کہ فقہ کے ماخذ اساسی قرآن حکیم اور اس سے مستنبط قدر سنت بنوی سے متعلق تفصیلی بحث ہو چونکہ شاہ صاحب علوم قرآن و سنت ہی میں مجتہدانہ بصیرت رکھتے تھے اس لیے عام مفسرین سے الگ شاہراہ متعارف کرتے ہیں، اس لئے پہلے قرآنی علوم سے متعلق اور بعد میں سنت سے متعلق شاہ صاحب کے افکار کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔ ماخذ اول قرآن کریم سے متعلق شاہ صاحب جن زاویوں سے خصوصاً بحث کرتے ہیں اور انفرادی شان رکھتے ہیں، ان میں:

- | | | | |
|-----|---|-----|---------------|
| (۱) | نظم قرآن | (۲) | سبب نزول آیات |
| (۳) | محکم تشابہ | (۴) | نسخ |
| (۵) | تشریح میں مبعوث فیہ قوم کی نفسیات کی رو رعایت | | |

جیسے مباحث بنیادی اہمیت کے حامل ہیں، ان عنوانات کے تحت شاہ صاحب مخصوص نظر رکھتے ہیں۔ لہذا علوم القرآن سے متعلق ان مباحث میں ان کی انفرادی شان کی واقعیت کو سامنے لانے کی کوشش کی گئی ہے، آئندہ بحث شاہ ولی اللہ کے نظم قرآن سے متعلق تحقیقی جائزہ پر مشتمل ہے۔

نظم قرآن حکیم

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

نظم و ربط کے بارے میں مفسرین کی ہمیشہ سے دو آراء رہی ہیں، علماء کا ایک طبقہ قرآن کریم میں ربط و نظم کا قائل رہا ہے اور اس کے نزدیک اس کا اعجاز اسی میں پوشیدہ ہے، جبکہ دوسرا گروہ اس کے برعکس قرآن حکیم کے منتشر مضامین ہی کو اس کا اعجاز قرار دیتا ہے، ان کے نزدیک اس میں ربط کی تلاش بے سود ہے، مضمون کے اس حصہ میں دونوں طبقوں کے خیالات کا جائزہ لینا اور شاہ ولی اللہ کا اس ضمن میں نظریہ کا جائزہ پیش کرنا مقصود ہے۔

نظم و ربط قرآنی کے حوالہ سے آغاز سے لے کر دور جدید تک ایک ارتقاء نظر آتا ہے، پانچویں صدی ہجری تک نظم و مناسبت کا رخ زیادہ تر بلاغت کی طرف رہا، چھٹی صدی ہجری کے بعد علم نظم و مناسبت نے باقاعدہ ایک فن کی حیثیت اختیار کر لی اور اسے بطور اصول تفسیر کے لیا جانے لگا، دسویں صدی ہجری تک بہت سے علماء نے اس فن پر مجددہ کتابیں لکھیں، دور جدید میں ایسے مفسرین کی کمی نہیں، جنہوں نے نظم و مناسبت کی رعایت سے قرآن حکیم کی تفاسیر لکھیں۔

متقدمین مفسرین:

ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ م ۸۰/۷۸۵ھ وہ پہلا ادیب ہے، جس نے قرآن حکیم کے ادبی اور بلاغی موضوع پر قلم اٹھایا، اس کی کتاب نظم القرآن، اعجاز القرآن کے جزوی پہلو پر علیحدہ سے لکھی جانے والی سب سے پہلی تصنیف ہے۔ جاہظ نظم قرآن سے متعلق لکھتے ہیں۔

”قرآن کریم کو اول سے آخر تک پڑھ لیں، اس کی عبارت میں کوئی جھول نہیں، معانی کے لحاظ سے باریکی اور عمدگی پر مشتمل ہے، طرز بیان میں انتہائی جاذبیت اور استحکام ہے، اس کی سورتیں اور آیات آپس میں

مضبوطی سے جڑی ہوئی ہیں، اس کے ”الف“ سے لے کر ”ی“ تک ہر جملہ میں اعجاز کی روح جاری ہے، المختصر قرآنی الفاظ گویا موتیوں کی ایک دیدہ زیب لڑی ہے۔“ (۹۸)

شیخ ابو بکر نیشاپوری م ۱۰۷۹ھ / ۳۲۶ھ نے سب سے پہلے آیات و سُوَر میں مناسبات سے متعلق سوالات اٹھائے اور ان میں باہمی وجوہ اور حکمتوں پر بحث کی اور اس نے جدید نچ سے قرآن حکیم کا مطالعہ کرنے پر زور دیا۔ ابو بکر نیشاپوری علماء بغداد پر طعن کرتے تھے، کیونکہ ان لوگوں کو ”ربط و مناسبت“ کا علم حاصل نہ تھا۔ (۹۹) اس طرح قاضی عبد الجبار اسد آبادی م ۱۰۲۵ھ / ۴۱۵ھ نے نظم قرآن کو باقاعدہ فن کی شکل میں پیش کیا، بعد میں عبد القادر جرجانی م ۱۰۷۹ھ / ۴۷۱ھ جو علم بلاغت کے بانی اور امام ہیں، نے قرآنیات کے میدان میں ”دلائل الاعجاز“ کے نام سے کتاب لکھی جو اپنے موضوع پر منفرد و جامع کتاب تھی۔ جرجانی نے اپنے پیش روں سے آگے بڑھ کر علم اعجاز کی دنیا میں نئی جہتیں تلاش کی ہیں۔ وہ اپنی کتاب میں ”نظریہ صرفہ“ کی تردید کرتے ہیں اور یہ ثابت کرتے ہیں، کہ قرآن اپنی وضاحت و بلاغت کی وجہ سے دائمی معجزہ ہے۔ (۱۰۰)

متاخرین مفسرین:

چھٹی صدی ہجری کے بعد مفسرین نے اپنی تفسیروں میں نظم قرآن کو اہم موضوع کے طور پر شامل کیا، اس ضمن میں امام فخر الدین رازی م ۱۲۱۰ھ / ۶۰۶ھ کی تفسیر ”مفتاح الغیب“ نظم قرآن حکیم کے حوالے سے ایک نمایاں تفسیر ہے، اس تفسیر میں ربط آیات و سُوَر کا التزام کیا گیا ہے، خصوصاً سُوَر کی ابتدا و ابتداء میں نہایت دلنشین و معقول انداز میں ربط و مناسبت کو تلاش کیا گیا ہے۔

بعد کے ادوار میں ابن الزبیر ثقفی م ۱۳۰۸ھ / ۷۰۸ھ نے نظم قرآن پر ایک اہم کتاب ”البرہان فی مناسبت ترتیب سُوَر القرآن“ قلمبند کی۔

قالین نظم قرآن اکثر اپنی تفاسیر میں دو دلائل قلمبند کرتے ہیں۔

(۱) قرآن اپنے مخاطبین سے غور فکر کا مطالبہ کرتا ہے، تو قرآن کے معنی و مفہوم میں تذبذب

کرنا امر خداوندی ہے، لہذا قرآن کے نظم پر غور کرنا اسی کا حصہ ہے۔
 (۲) نظم قرآن کے حق میں دوسری بڑی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید کی موجودہ ترتیب بے شک تو قیفی ہے، جو نزولی ترتیب سے یکسر مختلف ہے، ان نازل شدہ حالات و واقعات کی مناسبت کے باوجود قرآن حکیم کے مضامین، سورت و آیات میں اعلیٰ درجہ کا ربط پایا جاتا ہے۔ (۱۰۱)

امام برہان الدین البقائی م ۱۴۸۱ھ/۸۸۵ھ نے اپنی تفسیر کو جس عنوان سے موسوم کیا ہے وہ اسی بات کی غماز ہے، کہ قرآنی آیات و سورتوں میں ربط ایک مسلم حقیقت ہے، انہوں نے اپنی کتاب کا نام ”نظم والدرر فی تناسب الایات والسور“ رکھا۔ وہ اپنی تفسیر کا آغاز ان کلمات سے کرتے ہیں۔

”الحمد لله الذي انزل الكتاب متناسباً سورة و آياته

متشابهاً فواصله و غاياته“ (۱۰۲)

ترجمہ: تمام تعریفیں اُس اللہ پاک کے لیے ہیں جس نے اس کتاب کو نازل فرمایا جن کی صورتیں آپس میں مناسبت رکھتی ہیں اور ان کی آیات باہمی طور پر ملتی جلتی ہیں، ان کے فواصل اور اختتام مربوط ہیں۔

علامہ جلال الدین سیوطی م ۱۵۰۶ھ/۹۱۱ھ نے علوم القرآن پر متعدد تصانیف لکھیں، خصوصاً ”الاتقان فی علوم القرآن“ علوم قرآنی پر مجسم کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس تفسیر میں ایک مخصوص باب نظم آیات قرآنی کے عنوان سے موسوم ہے۔ موصوف کی اس ضمن میں مستقل کتاب ”تناسق الدرر فی تناسب السور“ کے نام سے موجود ہے۔ (۱۰۳)

دور قریب میں برصغیر کے علماء نے اس حوالہ سے دقیق کام پیش کیا، مولانا حسین علی م ۱۳۶۲ھ/۷۶۳ھ پوری زندگی اس موضوع کے ساتھ وابستہ رہے۔ مولانا حمید اللہ فراہی م ۱۳۴۹ھ/۷۴۹ھ اور ان کے مایہ ناز شاگرد امین احسن اصلاحی نے نظم قرآن کو نئی خطوط پر استوار کیا۔ (۱۰۴)

نظم قرآن کے ناقدین:

نظم قرآن کے حامی اور قائلین کیساتھ ساتھ علماء و مفسرین کا ایک گروہ ایسا بھی رہا، جو قرآن حکیم میں نظم و مناسبت کا قائل ہی نہیں۔ ان کا نقطہ نظر مذکورہ مفسرین سے بالکل مختلف ہے۔ اس مکتبہ فکر کی نمائندگی شیخ الاسلام عزالدین بن سلام، امام ابن تیمہ اور علامہ شوکانی جیسے اکابرین کرتے ہیں، ان کے دلائل کا تجزیہ کیا جائے، تو تین نکات کی شکل میں نتیجہ برآمد ہو جاتا ہے۔

(۱) قرآن حکیم مختلف حالات کے مطابق کم و بیش تیس ۲۳ سال کے عرصے میں نازل ہوا، لہذا نظم کی تلاش بے سود ہے۔

(۲) نظم کی رعایت رکھتے ہوئے، کئی روایات سے صرف نظر کرنا پڑتا ہے لہذا ایسی تفسیر تفسیر بالرائے ہوگی۔

(۳) قرآن حکیم کی موجودہ ترتیب نزولی نہیں بلکہ توقیفی ہے، لہذا ایسے حالات میں ربط کا امکان کیسے ممکن ہے۔

نظم قرآن حکیم سے متعلق شاہ ولی اللہ کا نظریہ:

مندرجہ بالا دو مکاتب فکر سے ہٹ کر شاہ صاحب نظم قرآن کے حوالہ سے منفرد فکر کے مالک معلوم ہوتے ہیں۔ وہ یہ واضح طور پر لکھتے ہیں۔

قرآن مجید کو ادنیٰ درجہ کی کتابوں کی طرح ابواب و فصول میں اس طرح تقسیم نہیں کیا گیا ہے کہ ہر بحث جداگانہ باب یا فصل میں بیان کیا جاتا، بلکہ قرآن مجید کو مجموعہ مکتوبات کی مثل سمجھنا چاہیے۔ جس طرح بادشاہ اپنی رعایا کو حسب ضرورت ایک فرمان لکھتا ہے، اس کے بعد دوسرا اور تیسرا فرمان، یہاں تک کہ بہت سے فرامین جمع ہو جاتے ہیں اور کوئی شخص ان فرامین کو ایک مجموعہ کی شکل میں مرتب کر دیتا ہے، بعینہ قرآن مجید کی سورتوں کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں جداگانہ مرتب

اور محفوظ تھیں، مصحف کی صورت میں جمع کر دیا گیا۔ قرآن مجید میں ادباء متاخرین کے ادبی زحمانات اور تصنیفی قیود و شرائط کی تلاش بے سود ہے، کسی کتاب کا ایک لفظ کا دوسرے لفظ سے، ایک جملہ کا دوسرے جملے سے، ایک باب کا دوسرے باب سے ظاہری ربط اور کھلی ہوئی مناسبت کا پایا جانا عہد جاہلی یا قدیم عرب کے یہاں بلاغت کا جزا عظیم نہیں سمجھا جاتا تھا۔ (۱۰۵)

شاہ صاحب کی بالا عبارت سے تو یہ صراحت ملتی ہے کہ قرآنی آیات و سُوَر میں ربط و تناسب تلاش کرنا بے سود ہے، الہی کلام کو مخلوق کے کلام سے کیا مقابلہ کیا جاسکتا ہے؟ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ کلام میں باہمی ربط و نظم کا التزام بعد والوں کا خود ساختہ عمل ہے، قدیم اہل عرب ایسے تکلفات سے آزاد تھے، اہل عرب کے خطبات و قصائد کا اسلوب عموماً یہی ہوتا تھا، کہ ان کے مضامین مرتب و مربوط ہونے کی بجائے مستقل حیثیت رکھتے تھے، جس طرح قدرتی مناظر میں کوئی ربط و ترتیب نہیں ہوتی، بلکہ ان کا حسن اسی بے ترتیبی میں پنہاں ہوتی ہے کہ کہیں بل کھاتا ہو ادریا ہے، کہیں ناہموار پہاڑ ہیں، کہیں اونچی نیچی وادیاں ہیں، اسی طرح قرآن مجید کا حسن اس کی مستقل حیثیت میں مضمر ہے، غزل کے ہر شعر کا موضوع جدا ہوتا ہے اور اس کو عیب نہیں سمجھا جاتا ہے، اسی طرح قرآن کریم کی بے ترتیبی میں خود ایک حسن و جمال ہے۔

شاہ صاحب سورتوں کے خاتمے سے متعلق ربط کے بارے میں اسی نکتہ کو دہراتے ہوئے لکھتے ہیں۔

جس طرح مکاتیب کو کلمات جامع اور وصایا نادراہ اور احکامات سابقہ کے لئے تائیدات اور ان کی مخالفت کرنے والے تہدیدات پر تمام کرتے ہیں ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے سورتوں کے آخر کو کلمات جامع اور حکمت کے سرچشموں اور تاکیدات بلیغہ اور تہدیدات عظیمہ پر ختم کیا۔ جس طرح بعض مکاتیب کا اختتام کبھی جامع کلمات پر کیا جاتا ہے۔ کبھی اچھی اچھی وصیتوں اور نصیحتوں پر، اسی انداز سے قرآن مجید میں بھی

مختلف سورتیں، کبھی جوامع الکلم پر اور کبھی احکام کے لواحق پر اور کبھی انتہائی سخت قسم کی تاکید پر تمام کی جاتی ہے۔ (۱۰۶)

چونکہ سورتوں کا اسلوب بیان شاہی فرمان کے اسلوب سے پوری طرح مناسبت رکھتا ہے۔ اس لیے سورتوں کی ابتداء اور انتہاء میں مکاتیب کے طریقہ کی رعایت رکھی گئی ہے، جس طرح بعض مکاتیب مکتوب الیہ کے نام سے شروع ہوتے ہیں، بعض بغیر نام کے، بعض طویل و مختصر ہوتے ہیں، اسی طرح قرآن کریم کے آغاز میں اسی چیز کی رعایت رکھی گئی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحب ہر سورت کو بلکہ ہر آیت کو مستقل بالذات مانتے ہیں، ان کے ہاں سورتوں کا اسلوب بالکل شاہی پیغام کے مطابق ہے۔

ربط و نظم قرآن کے مخفی رہنے کی حکمت یہ بھی بیان کی جاسکتی ہے، جو شاہ صاحب کے نظریہ شان نزول سے بھی ہم آہنگ ہے، تاکہ ہر آیت کی مستقل حیثیت باقی رہے اور اس کے الفاظ کا عموم ہرگز ہرگز ختم نہ ہونے پائے اور ”العمرۃ لعموم الالفاظ لالخصوص المورد“ کے تقاضی پر عمل کیا جاسکے۔ المختصر شاہ صاحب کی نظر میں قرآن کا اسلوب ہی انوکھا ہے، وہ نظم قرآن کے حوالے سے مخصوص فکر رکھتے ہی، ان کی اس نظر میں خود اعلیٰ درجہ کی حقیقت پسندی کی روح نمایاں ہے۔



سبب نزول آیات

ہمارے عام مفسرین کا انداز یہ ہے کہ وہ اپنی تفاسیر میں تقریباً ہر آیت کے متعلق ”شان نزول“ کے نام سے ایک جزوی واقعہ نقل کرتے ہیں، مثلاً علامہ زمخشری م ۵۲۸ھ قرآنی آیت، یَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۝ قُلْ مَا أَنفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَالَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۝ (۱۰۷) کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ آیت ایک مال دار شیخ فانی عمرو بن الجموح کے بارے میں نازل ہوئی، جنہوں نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خرچ کیا جائے، اللہ تعالیٰ نے اسلوب حکیم میں مذکورہ جواب دیا۔ (۱۰۸)

فکر ولی اللہ کے ترجمان عبید اللہ سندھی لکھتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیات کو اس طرح جزوی واقعات و اشخاص کے انتساب کا یہ نتیجہ برآمد ہوا، کہ استاد اور شاگرد دونوں جزوی واقعات پر غور کرنے میں منہمک ہو گئے اور قرآن کے عمومی مطالب سمجھنے سے وہ غفلت برتنے لگے، اس سے قرآن کی عمومیت پر زد میڑ گئی، حالانکہ قرآن حکیم اجتماع انسانی میں مؤثر عامل کے طور پر نازل ہوا، اس رویہ سے اس کی تعلیمات جزوی واقعات تک محدود ہو کر رہ گئی۔ (۱۰۹)

شاہ صاحب فہم قرآن کی صعوبات میں سے جیسے ناسخ و منسوخ کو اہم مشکل خیال کرتے ہیں، ایسے ہی اسباب نزول قرآن یا شان نزول کو بھی اہم مشکل بتاتے ہیں۔ چونکہ شان نزول کے حوالے سے متقدمین و متاخرین مفکرین کے ہاں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس لئے بھی اہل علم کے ہاں یہ مسئلہ قدرے پیچیدہ شکل اختیار کر گیا ہے۔ شاہ صاحب نزول قرآن سے متعلق بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

صحابہ و تابعین کے تمام اقوال کا جائزہ لینے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ شان نزول کے بیان کے موقع پر مخصوص اصطلاح ”نزلت فی کذا“ استعمال کرتے تھے، بعد میں متاخرین محدثین نے اس اصطلاح کو وسیع تر معنوں میں اطلاق کیا، شاہ ولی اللہ ”الفوز الکبیر فی اصول التفسیر“ میں لکھتے ہیں، کہ مفسرین کی تفاسیر میں غور کرنے سے یہ حقیقت آشکارا

ہو جاتی ہے، کہ متقدمین اہل علم شان نزول کی مخصوص اصطلاح ”نزولت فی کذا“ کے ذیل میں نہ صرف شان نزول ہی بیان کرتے تھے، بلکہ شان نزول کے متعلقات بھی اسی ذیل میں مندرج کرتے تھے، متعلقات شان نزول میں درج ذیل امور شامل ہیں:

۱- بعض مرتبہ کسی علمی مباحثے میں کسی صحابی نے وہ آیت بطور دلیل پیش کر دی، مفسرین یہ واقعہ اس آیت کے تحت ادنیٰ مناسبت سے ذکر کرتے ہیں۔

۲- بعض مرتبہ آنحضرتؐ نے کسی موقع پر اس آیت سے استشہاد فرمایا، مفسرین اسے بھی آیت کے تحت نقل کر دیتے ہیں۔

۳- جو بات کسی آیت میں بیان کی گئی ہے، بعض مرتبہ وہی بات کسی حدیث میں بھی آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمائی، تفسیر کی کتابوں میں وہ حدیث آیت کے تحت جگہ پالیتی ہے۔

۴- بعض مرتبہ قرآن حکیم کچھ لوگوں کا ذکر مبہم طور پر فرماتا ہے، اور ان کا نام ذکر نہیں کرتا، مفسرین روایتوں کے ذریعے ان لوگوں کے نام متعین کرتے ہیں۔

۵- بعض مرتبہ کسی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ قرآن کریم کے فلاں لفظ کا صحیح تلفظ کیا ہے! تفسیر کی کتابوں میں ایسی روایت بھی درج ہوتی ہیں۔

۶- بعض مرتبہ مفسرین کوئی روایت محض یہ بتانے کے لئے نقل کر دیتے ہیں کہ آیت کس مقام پر نازل ہوئی، یہ روایت بھی تفسیر کے ذیل میں درج ہو جاتی ہے۔

۷- بعض احادیث میں قرآن حکیم کی بعض سورتوں یا آیتوں کے فضائل بیان ہوئے ہیں، مفسرین ان روایات کو متعلقہ مقامات پر نقل کرتے ہیں۔ (۱۱۰)

الغرض تفسیر قرآن کے ضمن میں جو کچھ بیان کیا جاتا ہے، شاہ صاحب نے اپنی کتاب ”الفوز الکبیر فی اصول التفسیر“ میں اس کا احصاء کیا ہے، شاہ صاحب کو شان نزول کی بحث میں یہ تفصیل اس لئے پیش کرنی پڑی، کہ وہ واضح کریں، کہ اس قسم کی جملہ روایات نہ شان نزول میں شامل ہیں نہ مفسرین قرآن کے لئے ان سب امور سے متعلق معلوم کرنا ضروری ہے۔

بالجملہ آنچہ شرط مفسر است ازیں انواع از دو نوع

بیش نیست، یکے قصص غزوات و غیر آن کہ در آیات
ایماء بخصوصیات آن قصص واقع میشود تا آن قصص نہ
دانند بفہم حقیقت آن نہ رسند دیگر فوائد بعض قیو
دو سبب تشددو در بعض مواقع موقوف بر معرفتِ حال
نزول باشد (۱۱۱)

ترجمہ: مختصر طور پر مفسر کی ذمہ داری اتنی ہے کہ سبب نزول کے حوالے
سے صرف دو امور کا خیال رکھیں ایک تو ایسے غزوات و واقعات کی
طرف آیات میں جو اشارہ موجود ہو اور ان آیات کے مفہوم سمجھنے کا
انحصار ان واقعات کے علم پر ہوا نہیں بیان کر دے۔ دوسرا یہ کہ اگر
آیات میں کوئی قید یا شرط ہو یا کسی خاص نقطے پر زور دیا گیا ہو جن کا
سمجھنا شان نزول پر موقوف ہو تو ان آیات کی تفصیل لکھتے وقت شان
نزول بھی بیان کرے۔

شاہ صاحب نزول قرآن سے متعلق ایک مخصوص نظر رکھتے ہیں، مثلاً وہ قرآن کے
نزول کا اصل مقصد ظلم کو مٹانا اور عدل کو قائم کرنا قرار دیتے ہیں، یہ ایک ایسا مقصد ہے، جو کسی
دور تک محدود نہیں، آیات کو واقعات و اشخاص کی ذوات تک محدود کرنا قرآن کی عمومی
افادیت کو متاثر کرنا ہے۔

شاہ صاحب قرآن کے بیان کردہ مقصد نزول یعنی ظلم کو مٹانا اور عدل کو قائم کرنا ایک ایسا
عمومی مقصد قرار دیتے ہیں جس کی روشنی میں متعدد قرآنی آیات کا ارتکاز کیا جاسکتا ہے اور قرآنی
تعلیمات کو ایک مرکزی نقطہ پر جمع کیا جاسکتا ہے، شاہ صاحب قرآنی تعلیمات کو اشخاص کے
تناظر میں نہیں بلکہ کلیات اور نظام حیات کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ جو لوگ قرآن کا مطالعہ
نظام و دستور حیات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ انفرادی و شخصی عبادات کے رنگ میں کرتے ہیں، وہ
ممکن ہے، قرآن کے صرئی، نحوی یا فلسفیانہ میدان میں ماہر بن جائیں، لیکن وہ قرآن کے احکام
کو عملی زندگی میں پیش آمدہ واقعات پر منطبق نہیں کر سکیں گے۔

حاصل یہ کہ حالاتِ حاضرہ کا علم دراصل ”شان نزول“ ہے، جس کے سمجھے بغیر مسائل و نوازل اور حالات و واقعات پر آیات الہیہ کو منطبق نہیں کیا جاسکتا ہے، قرآن حکیم کے اس عمومی مقصدِ نزول کو کسی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے، شاہ صاحب شانِ نزول کے حوالہ سے اسی نکتہ پر مُصر نظر آتے ہیں۔

شاہ صاحب شانِ نزول کے اس پہلو سے بے اعتنائی نہیں برتتے، کہ بے شک بعض آیات کا نزول کسی خاص واقعہ یا کسی شخصیت کے پس منظر میں ہوا تھا، آیات کی تفہیم کے درجہ میں ان مخصوص واقعات و اشخاص کو توضیحی انداز میں معلوم کرنا مناسب ہے، مگر آیات کو ان کے ساتھ مخصوص و مقید کرنا کوئی ضروری نہیں، اس ضمن میں، تقی الدین دقیق العیدم ۱۳۰۳ھ/۲۰۲ھ، ابن قیم ۱۳۲۲ھ/۲۱ھ کی تصریحات واضح ہیں، ان کے اس جملہ کا مطلب اس کے سوا کچھ اور نہیں، کہ ”سب نزول آیات کے بغیر آیات کی تفسیر ناممکن ہے“ (۱۱۲)

شاہ صاحب اس حوالہ سے جمہور علماء سے ایک امتیازی مقام پر فائز نظر آتے ہیں، ان کی فکر کا یہ نکتہ بڑا دلچسپ ہے، کہ وہ ہر آیت قرآنی کو مستقل قانونی دفعہ کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، وہ کلام اللہ کو مسلسل و مربوط معجز کلام خیال کرتے ہیں، ان کی ذہنی پرواز یہاں تک جا پہنچتی ہے، کہ ان کے ہاں اس کی بھی گنجائش نہیں کہ نزولی ترتیب سے آیات کو مقدم مؤخر مانا جائے، وہ پورے قرآن حکیم کو ایک مرتب اور منظم جملہ کی حیثیت سے دیکھتے ہیں جن کی قیود کو توڑنا اور ترتیب بدلنا وہ خلاف قاعدہ تسلیم کرتے ہیں۔

الحاصل یہ کہ شاہ صاحب شانِ نزول کے بارے میں فقہائے اسلام کے مسلمہ قاعدہ ”الاعتبار لعموم الالفاظ لا لخصوص المورد“ کا اطلاق چاہتے ہیں، وہ ہر ایک آیت قرآنی کو اپنے مفہوم و مطالب میں مستقل مانتے ہیں، قرآن کے بارے میں یہ تعبیر کہ فلاں آیت فلاں واقعہ یا فلاں شخص کے بارے میں نازل ہوئی اور ان کا شانِ نزول وہ مخصوص واقعہ ہے اور بس! شاہ صاحب لکھتے ہیں اس طرح کتاب اللہ ماضی کا ایک قصہ پارینہ بن جائے گا اور حال میں پیش آمدہ مسائل کے بارے میں کتاب ناطق ہونے کی حیثیت مخدوش ہو جائے گی۔ شاہ صاحب قرآن کے آئینے میں ہر عہد کے پیروکاروں کو ان کے اعمال اور محاسبہ

کو ممکن بناتے ہیں اور اس دوامی حیثیت کو اجاگر کرتے ہیں۔

امام الہند کا بیان ہے کہ چونکہ شانِ نزول کی حیثیت سے اس کی تفصیلات کا واحد ذریعہ حدیث تھا، حالانکہ اس ضمن میں احادیث بہت کم تعداد میں مروی ہیں، اس لئے اس خلاء کو پُر کرنے کے لئے اہل کتاب کے لاطائل من گھڑت قصے نقل کئے گئے اور کلبی ابن اسحاق اور رواقدی جیسے ضعیف راویوں سے خوب استمداد کیا گیا اور ادنیٰ مناسبت سے شانِ نزول کے نام قرآنی آیات کا احتصاص کیا گیا اور عمومیت سے صرف نظر کیا گیا۔

لہذا شاہ صاحب قرآنی آیات کو انسانی زندگی میں موثر عامل کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، وہ قرآن کو ماضی سے زیادہ حال کے واقعات سے مربوط کرتے ہیں، ماضی و حال کے درمیان ربط و تعلق پیدا کرنے کی صلاحیت شاہ صاحب کی امتیازی صفات میں سے ہے، وہ جس طرح شہنشاہوں کے ماضی کے قصوں کو حال کے بادشاہوں کے حالات سے تشبیہ دے کر واقعات میں تفہیم پیدا کرتے ہیں اور ماضی کے واقعات حال کے آئینہ میں منعکس کرتے ہیں اور لکھتے ہیں و ماتراک من ملوک بلادک یغنیک عن حکایاتہم یعنی حال میں جو تمہارے بادشاہ مفرطانہ عیاشیوں میں مبتلا ہیں، ماضی کے واقعات سے تمہیں بے پروا کر دیتی ہے، اسی طرح وہ قرآنی آیات میں ایسا عموم چاہتے ہیں، کہ وہ ہر پیش آمدہ مسئلہ میں راہنمائی کا حق ادا کرے اور کسی بھی واقعہ کا ظہور کیوں نہ ہو، مگر وہ کسی آیات کا یا مستنبط حکم کا مصداق ٹھہرے۔ ولی اللہی فکر کے ترجمان قرآن کی عمومیت اور حالات پر انطباق کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

”ہم دیکھتے ہیں کہ سورۃ مدثر میں گیارہویں آیت سے پچیسویں آیت تک

سرمایہ پرستوں کا نفسیاتی تجزیہ کیا گیا ہے، ان آیات کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ایک منکر ولید بن مغیرہ نامی سے وابستہ کر دینا کافی نہیں، بلکہ چاہئے کہ ان آیات کو ہر زمانہ پر چسپان کر کے دیکھا جائے اور ہر شخص اپنی ذہنیت کا جائزہ لے کر فیصلہ کرے کہ وہ کہاں تک اس

سرمایہ پرستی کی ذہنیت میں مبتلا ہے۔ (۱۱۳)

شاہ صاحب لکھتے ہیں، کہ حالات حاضرہ پر آیات قرآنی کا انطباق اور ان کے درمیان

باہمی ربط پیدا کرنا یقیناً مجتہدانہ بصیرت کا متقاضی ہے، شاہ صاحب اسی صلاحیت کا نام ہی ”فقاہت“ رکھتے ہیں، وہ لکھتے ہیں۔

کوئی شخص اس وقت تک فقیہ نہیں ہو سکتا ہے، جب تک اس کے اندر اس کی صلاحیت نہ پیدا ہو، کہ وہ ایک ہی آیت کو متعدد اور مختلف مواقع پر پیش نہ کر سکے، اور ان سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔ (۱۱۴)

المختصر شاہ صاحب قرآن کے عموم کو اہمیت دیتے ہیں، ظاہر بات ہے، شان نزول سے آیات میں تخصیص پیدا ہو جاتی ہے۔ عقلی لحاظ سے بھی یہ قاعدہ مسلم ہے، کہ کسی واقعہ کو جیسا سنا جائے ویسا ہی بیان کیا جائے، اور اس میں کسی تصرف کو روانہ رکھا جائے، مگر اکثر مفسرین آیات میں تصرفات کر کے احتمالی رنگ میں شان نزول تک کو تجویز کرتے ہیں، جو عند الشرع مذموم ہے۔

خلاصہ بحث:

خلاصہ بحث یہ کہ شاہ صاحب قرآن کے سبب نزول سے متعلق مخصوص نظر رکھتے ہیں وہ قرآنی آیات کو شخصیات یا واقعات کے پس منظر میں دیکھنے کے محض اس درجہ میں قائل ہیں کہ فہم قرآن کا مطلب اس سے پورا ہو، اس کے علاوہ وہ ہر قرآنی آیت کو اپنے مفہوم میں مستقل اور فی ذاتہ قانونی و شرعی دفعہ خیال کرتے ہیں، اس طرح شاہ صاحب قرآن کے عمومی مقصدیت کو مد نظر رکھ کر قرآنی آیات کا زندگی کے ہر لمحہ میں اطلاق چاہتے ہیں اور قرآن کو ایک زندہ دستور حیات کی نظر سے دیکھتے ہیں۔

محکم و متشابہ

ایک فقیہ کے لئے قرآن حکیم سے اخذ احکام کے سلسلے میں جہاں اسباب نزول آیات، آیات ناسخ و منسوخ اور مجمل مفسر وغیرہ کی حیثیات کا جاننا ضروری ہے، وہاں اسے آیات محکمت و متشابہات کی نوعیت و حقیقت سے متعلق جاننا بھی لازم ہوتا ہے، آیات کی یہ تقسیم خود قرآنی نص ہے۔ (۱۱۶)

سلف سے لے کر خلف تک یہ موضوع علماء کی توجہ کا مرکز رہا ہے، فقہی و کلامی کتب کا بڑا حصہ ان جیسے موضوعات پر مشتمل ہے، چونکہ متشابہات مبہم انداز میں تشبیہات، استعارات اور مجاز و کنایہ کی شکل میں ہوتے ہیں، اس میں عقلی جولانی کے مواقع قدرے زیادہ ہوتے ہیں اس لئے یہ ہر دور کی مثبت انتقادی موثرات کو اپنے اندر جذب کرتے رہے، حتیٰ کہ اٹھارویں صدی ہجری میں شاہ صاحب نے پوری بالغ نظری کے ساتھ اس حوالہ سے اپنا نظریہ پیش کیا۔

جدید سائنسی علوم نے جہاں قرآنی آیات کی تفہیم میں نئی جہتوں کو متعارف کیا، وہاں متشابہات کی جدید تاویلات سے خفاء کے پردے اٹھنا بھی ممکن ہوئے، یوں علوم قرآن کے میدان میں نئے باب کا اضافہ ہوا۔

مقالہ کے اس حصہ میں محکمت و متشابہات کی حقیقت، متشابہ کی تاویل و معانی سے متعلق دو مسالک، قائلین تاویل متشابہات و عدم قائلین کا نقطہ نظر، ان کے دلائل کا تجزیہ اور معروضی انداز پر شاہ ولی اللہ کے نظریہ محکم و متشابہ سے متعلق ان کے مسلک کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقصود ہے۔ اجمالاً محکم وہ آیات ہیں، جو صریح الدلالت ہیں اور عملی زندگی میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں اور انسانی عقل واضح طور پر ان کا ادراک کر سکتی ہے، جبکہ متشابہات کا تعلق ایسی آیات سے ہیں، جن کے معانی کی تعیین میں مشکل سے دو چار ہونا پڑتا ہے اور چوٹی کے علماء راہنہ نیاں فی العلم جنہیں تطبیق آراء کا مخصوص ملکہ حاصل ہوتا ہے، کو ان کے معانی میں خوض کا حق پہنچتا ہے، محکم و متشابہات کے لغوی و اصطلاحی معانی کی تفصیل یہ ہے۔

محکم و متشابہ کا لغوی و اصطلاحی مفہوم:

محکم: محکم حکم سے مشتق ہے، لغت میں اس کے معانی روکنے کے آتے ہیں، حاکم بھی اسی مادہ سے ہے، وہ اپنے فیصلے کے ذریعے ایک فریق کو ظلم سے روکتا ہے، حکمت بھی اسی سے ماخوذ ہے، یعنی دانائی کی بات کیونکہ ”حکمت“ انسان کو نامناسب کاموں سے روکتی ہے۔ احکام ”حکم“ کی جمع بمعنی مضبوطی، اس لئے اطلاق کیا جاتا ہے، کیونکہ کسی شے کی مضبوطی اسے فساد اور بگاڑ سے روکتی ہے، قرآن پاک میں ارشاد ہے، کُتِبَ الْحُكْمُ لِأَيِّتِهِ (۱۱۷) یہ وہ کتاب ہے، جس کی آیات محکم ہیں۔

متشابہ: شبہ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی مشابہت و مماثلت کے ہیں، عربی میں محاورہ ہے، تشابہا و اشتبہا، جب کہ دو چیزیں آپس میں اس حد تک مشابہت رکھتی ہوں، کہ ان میں التباس و اشتباہ کی وجہ سے فرق اور تمیز مشکل ہو جائے، (۱۱۸) اسی نسبت سے قرآن میں جنت کے پھلوں کا وصف بیان کرتے ہوئے ارشاد باری ہے:

وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا (۱۱۹) یعنی جنت میں ایک دوسرے سے ملتے جلتے پھل دیئے جائیں گے۔ قرآن میں دوسری جگہ ارشاد ہے، كِتَابًا مُتَشَابِهًا (۱۲۰) یعنی ایسی کتاب جو آپس میں ملتی جلتی ہے، یہ امر واضح ہے کہ محکم کے اصطلاحی مفہوم کی تعیین میں اہل علم کی آراء میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے، البتہ متشابہ کی تعریف و تعیین میں اختلاف موجود ہے۔ علامہ سیوطی نے اپنی تفسیر میں محکم متشابہ کی تعیین میں چودہ اقوال نقل کئے ہیں۔ (۱۲۱) تفسیری و فقہی کتب میں محکم و متشابہ کی تعریفات جو منقول ہیں ان کی تفصیل یوں ہے، علامہ سیوطی لکھتے ہیں: محکم وہ ہے، جس کی مراد معلوم ہو، خواہ ظہور کے طور پر یا تاویل کے طور پر ہو، جبکہ متشابہ وہ ہے، جس کا علم اللہ نے اپنے لئے خاص کر رکھا ہو جیسے وقوع قیامت وغیرہ کا علم (۱۲۲)

متاع القطان لکھتے ہیں:

المحکم ما لا یحتمل الا وجہاً واحداً والمتشابہ ما یحتمل
اوجہاً (۱۲۳) یعنی محکم جو وہ آیات ہیں، جن کے معانی میں صرف ایک احتمال ہو،
جبکہ متشابہ کے معانی میں کئی احتمالات ہوتے ہیں۔

یہی مصنف محکم اور متشابہ کی جامع تعریف یوں کرتے ہیں۔

۲- المحکم ما استقل بنفسه ولم یحتاج الی بیان، و المتشابہ ما لا

یستقل بنفسه و احتیاج الی بیان مرادہ الی غیرہ (۱۲۳)

ترجمہ: محکم وہ آیات ہیں جو اپنی ذات کے لحاظ سے مستقل ہو اور بیان

کی محتاج نہ ہو جبکہ متشابہ وہ آیات ہیں جو مستقل نہ ہوں اور معنی مقصودی

کی ادائیگی میں خارجی معنی کا محتاج ہو۔

علامہ سیوطی ایک اور جہت سے محکم و متشابہات کی تعریف کرتے ہیں۔

۳- محکم وہ ہے، جس سے عمل متعلق ہو اور متشابہ وہ ہے، جس سے صرف ایمان و اعتقاد

متعلق ہو۔ (۱۲۵) ایک تعریف یہ بھی کرتے ہیں:

۴- ناسخ محکم ہے، جبکہ منسوخ متشابہ ہے۔ (۱۲۶)

۵- امام رازی تفسیر کبیر میں محکم ان آیات کو قرار دیتے ہیں، جس کے علم کی تحصیل کسی جلی

یا خفی دلیل سے ممکن ہو اور متشابہ وہ ہے جس کی معرفت کی کوئی سبیل نہ ہو۔ (۱۲۷)

ان بالا تعریفات سے واضح ہے، کہ محکم متشابہ آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں، محکم

واضح الدلالت، جبکہ متشابہ کے معانی کی تعیین میں احتمالات ہوتے ہیں، اور معنی مرادی تک پہنچنے

کے لئے محکم کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

علماء کے درمیان یہ مسئلہ سلف سے زیر بحث رہا ہے، کہ متشابہات کا معنی معلوم کیا جاسکتا

ہے یا نہیں، چونکہ اس حوالہ سے تاریخ میں تین مکاتب فکر کی تفصیل ملتی ہے یعنی:

۱- متقدمین جو من کل الوجوہ مفسرین میں سے ہیں، جن میں صحابہ کی جماعت بھی شامل

ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ متشابہات کی مراد کا علم صرف اللہ کو ہے، اور اس میں خوش غیر

مستحسن ہے۔ (۱۲۸)

۲- متاخرین میں سے شیخ ابوالحسن اشعری جو من وجہ مفسرین اور من وجہ مؤلین

میں سے ہیں، وہ اور ان کی جماعت توویل کرتی تھی، مگر علی سبیل الاحتمال نہ کہ علی

السبیل القطع، حقیقی معانی کے بارے میں وہ علم کو اللہ کی طرف اونٹاتے تھے۔ (۱۲۹)

۳- تیسرا مکتب فکر متشابہات کے معنی کے حوالہ سے ابن برہان کی طرف منسوب ہے، یہ مکتب فکر من کل الوجوه تاویل کا قائل ہے، معتزلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

یہ جائزہ پیش کرنا ہے کہ شاہ ولی اللہ جو اپنی کتب میں متعدد متشابہات کی تاویلات پیش کرتے ہیں، کس مسلک سے وابستگی رکھتے ہیں، اس مسئلہ کے حل کے لئے شاہ صاحب کی زبانی محکم اور متشابہ کی تعریف اور متشابہ کی تاویل سے متعلق بنیادی نزاع کے بارے میں معلوم کرنا حسب حال ہے، البتہ ان تمام تفصیلات سے قبل محکم متشابہات سے متعلق ایک سوال کا دفعیہ ضروری ہے۔

سوال یہ ہے کہ سورۃ آل عمران میں آیات قرآنی کو دو بڑی اقسام یعنی محکمت اور متشابہات میں تقسیم کیا گیا ہے، جبکہ قرآن ہی کی ایک آیت پورے قرآن کو محکم اور دوسری آیت پورے قرآن کو متشابہ کہتی ہے، سورہ ہود میں ہے: كَتَبَ اُحْكِمْتُ اَيْتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ (۱۳۰) ترجمہ: یہ وہ کتاب ہے جس کی آیات محکم ہیں اور سورۃ الزمر میں ہے اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْاَحْدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا (۱۳۱) یعنی اللہ نے بہترین کلام متشابہ کتاب کی صورت میں اتارا۔ ان روایات میں بظاہر تناقض نظر آتا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ پہلی آیت میں پورے قرآن حکیم کے محکم ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کی آیات میں حد درجہ ضبط و اتقان پایا جاتا ہے اور یہ کتاب ہر قسم کے نقص، اختلاف و تضاد سے مبرا ہے، اس میں کسی قسم کی کمی و بیشی کا امکان نہیں، جبکہ دوسری آیت قرآن کے متشابہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ قرآنی آیات حق و صداقت میں اور اعجاز و بلاغت میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، گویا کہ ہر دو آیات میں محکم و متشابہ کے مصداق الگ الگ ہیں، لہذا نہ پورا کا پورا قرآن محکم ہے، نہ متشابہ، بلکہ قرآن دونوں قسم کے آیات کا حسین امتزاج ہے۔ شاہ صاحب کے ہاں محکم و متشابہ کی تعریف کیا ہے؟

شاہ ولی اللہ اور محکم، متشابہ کی تعریف:

الفوز الکبیر میں شاہ صاحب اس ضمن میں لکھتے ہیں:

باید دانست کہ محکم آنست کہ دائنندۂ لغت از آن

بجزیک معنی ادراک نہ کنند، و متشابہ آنست کہ

محتمل مرادو معنی (کثیرہ) باشد. (۱۳۲)

ترجمہ: جاننا چاہیے کہ محکم وہ ہے کہ لغت کا ماہر اس سے صرف ایک ہی معنی حاصل کرے جبکہ متشابہ وہ ہے کہ وہ کئی معنی کا احتمال رکھتا ہو۔ اسی طرح ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں شاہ صاحب کا بیان ہے۔

الظاهر ان المحکم مالم یحتمل الا وجہاً واحداً
والمتشابہ ما احتمل وجوهاً انما المراد بعضها (۱۳۳)

ترجمہ: شاہ صاحب کی یہ تعریف مذکورہ تعریفات میں ”مناع القطان“ کی تعریف کے بالکل موافق ہے، امام شافعیؒ سے بھی تقریباً یہی تعریف منقول ہے۔ (۱۳۴)

چونکہ وجوہ بیان و خفاء کے اعتبار سے تشابہات خفاء کی آخری شکل ہے، جس کے بارے میں عام طور پر کہا جاتا ہے، کہ اس کی وضاحت کا امکان ہی نہیں اور شارع ہی اس کے معانی حقیقی جانتے ہیں، لہذا صفات باری تعالیٰ، حروف مقطعات یا معادیات سے متعلق معانی و تاویلات میں خوض دراصل فتنہ کے دروازے کو کھولنا اور تشابہات میں پڑنا ہے، جو ممنوع ہے۔ (۱۳۵)

ان اصول و کلیات سے قطع نظر شاہ صاحب تشابہات کی تاویلات کا جو طریقہ اپنی کتب میں اختیار کر چکے ہیں، اس کے تجزیہ سے یہ لگتا ہے کہ وہ اس حوالہ سے مخصوص نظر اور منفردانہ حیثیت کے حامل ہیں، دیکھنا ہے کہ ان کی تاویلات معتزلہ کی تاویلات کا چر بہ تو نہیں، ان کی تاویلات کی صحیح نوعیت کیا ہے، ان کا اس ضمن میں مسلک کیا تھا۔ مولانا عبید اللہ سندھی بھی شاہ صاحب کے اس وقیع کام کے بارے یوں تبصرہ کرتے ہیں:

شاہ ولی اللہ کے رسوخ فی العلم کا یہ نتیجہ ہوا، کہ انہوں نے محکمات اور تشابہات کے درمیان واضح حد فاصل قائم کیا۔ شاہ صاحب کا تشابہات میں خوض ان کے تکمیلی ملکات کا حصہ ہے، چونکہ علماء تشابہات کی ایسی واضح تفسیر نہیں کرتے، جس سے تمام آیتیں تحقیقی اور تمدنی طور پر محکمات سے جدا ہو جائیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ قرآن کا

ایک حصہ ناقابل فہم ہو کر رہ گیا، نسخ فی القرآن کی طرح یہ مسئلہ بھی بذاتِ خود فہم قرآن اور اخذ احکام کے حوالے سے انتشار و ہنسی کا باعث رہا، (بقول سندھی) شاہ صاحب کا متشابہات کی مناسب توضیح کے بعد یہ مسئلہ راہین فی العلم اور اخص الخواص کے لئے کسی تشویش کا باعث نہ رہا، پھر یہ کہ شاہ صاحب قرآنی دلیل پر متشابہات کی تاویل کے قائل ہیں (۱۳۶)

سندھی صاحب نے امام کا متشابہات کی تاویل میں خوض کی جس قرآنی دلیل کا اظہار کیا ہے، وہ سورۃ آل عمران کی آیت: ۷۷ ہے، جسے شاہ صاحب متشابہات کی ایک قسم میں سے قرار دیتے ہیں، اور لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف وقف کی وجہ سے کئی معانی کا احتمال واقع ہوا، لہذا یہ آیت بھی متشابہات میں سے ہے، علامہ سیوطی کا بھی یہی مدعی ہے اور مذکورہ آیت کی مناسب توجیہات پیش کی ہیں۔ (۱۳۷)

یہاں قرآنی دلیل کی بنیاد پر عدم قائلین تاویل متشابہات اور قائلین تاویل کے دلائل کا جائزہ پیش کرنا مناسب ہے، تاکہ سندھی کی ترجمانی کا مطلب بھی واضح ہو اور شاہ ولی اللہ کے نظریہ محکم و متشابہ تک رسائی حاصل کی جا سکے۔

عدم مجوزین تاویل متشابہات:

اکثر علماء کے نزدیک متشابہات کی تاویل جائز نہیں، کیونکہ متشابہات دراصل آزمائش ہے، اس کا حقیقی علم اللہ نے اپنے پاس رکھا ہے۔ یہ مکتب فکر سورۃ آل عمران کی آیت ۷۷ کی تفسیر کرتے ہوئے اس مسلک والوں کے بارے میں لکھتے ہیں۔

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ فِي اللَّهِ يَرْفَعُ كَرْتِمْ هِي أورو الرّسّخونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ امْتَابِهِ كوالگ آیت قرار دے کر اوو عاطفہ کی بجائے وواستینا فیہ قرار دیتے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ متشابہات کی تاویل صرف اللہ ہی جانتا ہے اور راہین فی العلم کہتے ہیں کہ ہمارا ان پر ایمان ہے۔ بڑے بڑے جلیل القدر صحابہ ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ اور ایک قول کے مطابق حضرت عائشہؓ کا یہی مسلک ہے، حضرت عمرؓ بھی متشابہات کے پیچھے پڑنے والوں کو سخت سرزنش کرتے تھے۔ ایک شخص عبد اللہ صبیغ جو لوگوں سے متشابہات کے

بارے میں تحقیق و تفتیش کرتا تھا، کو فاروق اعظم نے سزا دی اور لوگوں کو اس کے پاس بیٹھنے سے منع فرمایا۔ (۱۳۸)

سیوطی کے نزدیک ابن عباس سے اس سلسلہ میں مختلف روایات منقول ہیں، مگر واضح روایت کے مطابق وہ متشابہ کا حقیقی علم اللہ کے علم تک محدود کرتے ہیں، ابن عباس کے نقطہ نظر کی وضاحت اس روایت سے بھی ہوتی ہے، جیسے ابن جریر نے مرفوعاً نقل کیا ہے۔

”انزل القرآن علی اربعة اوجه ووجه حلال و حرام لا یسع احداً جهالته یعرفه العرب ووجه تاویلہ یعلم العالمون ووجه لا یعلم تاویلہ الا اللہ ومن انتحل فیہ علما فقد کذب (۱۳۹)

ترجمہ: قرآن چار حروف پر نازل ہوا، (الف) حلال و حرام جس کے نہ جاننے کے سبب کوئی شخص معذور نہ سمجھا جائے گا، (ب) وہ تفسیر جیسے اہل عرب جانتے ہیں۔ (ج) وہ تفسیر جیسے اہل علم جانتے ہیں (د) وہ تفسیر جسے اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا یعنی متشابہ اور اگر اللہ کے علاوہ کوئی اس کا علم (قطعی) ہونے کا دعویٰ کرے، وہ جھوٹا ہے۔

ان کے پاس وہ تمام احادیث و آثار ہیں، جو متشابہات میں خوض کی ممانعت کے طور پر کتب حدیث میں منقول ہیں۔

جہاں تک متشابہات کی تاویل کے مجوزین کا تعلق، ان کے دلائل درج ذیل ہیں۔

مجوزین تاویل متشابہات:

امام شافعی، ابوالحسن اشعری اور بعض مفسرین اہل علم مثلاً ضحاک و مجاہد، ابن قتیبہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں، کہ یہ حضرات متشابہات کی تاویل کو جائز سمجھتے ہیں، وہ ”الآلسہ“ کے بجائے ”والراسخون فی العلم“ پر وقف کرتے ہیں، اسی صورت میں آیت کا مطلب یہ ہوگا، کہ راسخین فی العلم بھی متشابہات کی تاویل سے آگاہی رکھتے ہیں۔ نووی کا بیان ہے۔

اگر راسخین فی العلم بھی متشابہ پر اس کو سمجھے بغیر ایمان انہیں تو پھر ان

میں اور جاہل لوگوں میں کیا فرق رہ جائے گا، جو اس پر سمجھے بغیر ایمان لاتے ہیں، میں نے ایسے مفسر نہیں دیکھے ہیں، جو قرآن کے تفسیر کے وقت کسی جگہ یہ کہہ کر ٹھہر گئے ہوں کہ یہ متشابہ ہے، اس کی تاویل صرف اللہ جانتا ہے، مفسرین نے تو حروف مقطعات تک کے معانی بیان کر دیئے ہیں۔ (۱۴۰)

ابو اسحاق شیرازی نے بھی مذکورہ موقف کی تائید کی ہے۔ (۱۴۱)

شارح مسلم علامہ نووی نے بھی اس رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے:

زیادہ صحیح یہ ہے کہ راسخین فی العلم کو متشابہات کا علم حاصل ہوتا ہے، یہ بات سمجھ میں نہیں

آتی کہ اللہ اپنے بندوں کو ایسی باتیں بتائیں، جنہیں ان میں سے کوئی نہ سمجھ سکتا ہو۔ (۱۴۲)

وہ لوگ جو ابن تیمیہؒ ۷۲۷ھ کی امامت کے قائل ہیں، خصوصاً ظاہر یہ حنا بلہ اور شافعیہ

محدثین وغیرہ بقول سندھی وہ اس وہم میں مبتلا تھے، کہ متشابہات میں بحث کرنا، فتنے کا دروازہ

کھولنا ہے، اور خود ابن تیمیہؒ اس نظریہ پر کابند تھے۔ سندھی صاحب لکھتے ہیں اتفاقاً ابن تیمیہ کا

رسالہ ہمیں ہاتھ آیا، اس میں یہ ثابت ہے۔

پورا قرآن قابل فہم اور قابل غور ہے، اور بہت سے اسلاف متشابہات کے مفہوم سے

واقف تھے۔ (۱۴۳)

ان بالا تفصیلات سے یہ واضح ہے، کہ علماء کی ایک جماعت متشابہات کی تاویلات کی نہ

صرف قائل رہی ہے، بلکہ متشابہات کی تاویلات سے متعلق انہوں نے قابل قدر کام پیش کیا اور

شاہ صاحب بھی انہیں مجوزین تاویل متشابہات میں سے ہیں، مذکورہ دلیل قرآنی میں 'العلم' پر

وقف کی شکل میں یہ سوال پھر بھی پیدا ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم جو متشابہات کی تاویل جانتے ہیں

ان کا مصداق کون اہل علم ہیں؟

راسخین فی العلم کون ہیں؟

مجوزین تاویل کی مذکورہ دلیل کو تسلیم کرنے کے ساتھ یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ راسخین فی

العلم جو متشابہات کی تاویل جانتے ہیں، کون اہل علم ہیں۔ علامہ سیوطی نے الاتقان میں یہ حدیث

نقل کی ہے:

الراسخ من برت یمینہ، وصدق لسانہ واستقام قلبہ و عف

بطنہ و فرجہ (۱۳۴)

ترجمہ: راسخ وہ ہے جو اپنی قسم کو پورا کرے اپنی زبان درست رکھے اپنا دل صاف رکھے اپنے رزق اور خواہشات کے حصول کے لیے پاک

باز ہو۔

صاحب کشف بزوی نے اس سلسلے میں تین قول نقل کئے ہیں:

☆ وہ ثابت اور مستقیم شخص جس کے علم میں تشکیک واستزال نہ ہو۔

☆ وہ شخص جس نے فروع کو اجتہاد کے ذریعے پھیلا کر علم کی اس درجہ تحقیق کی ہو کہ علم

اس کے دل میں جم گیا ہو۔

☆ وہ جو معرفت قول اور عمل تینوں ذرائع سے علم کی حقیقت تک پہنچ گیا ہو، سندھی

صاحب راسخین کے بارے میں لکھتے ہیں: راسخین فی العلم وہ ہیں، جنہیں علم تطبیق

آراء کا مخصوص ملکہ حاصل ہو، علم تطبیق کا یہ علم عام ہے خواہ فقہ، علم کلام یا تصوف

الغرض جس سے بھی متعلق ہو۔ (۱۳۵)

شاہ صاحب خود راسخین فی العلم کے بارے میں لکھتے ہیں:

ومن تماثل الراسخین فی العلم المجتہدین کایة الا

جتہاد فی تدوین علم الشرائع واستماع علم الرسول من

غیر ان یحیطو المعزاة الی اصولها (۱۳۶)

ترجمہ: راسخین فی العلم مجتہدین میں سے وہ ہیں جو علم شریعت کی تدوین

میں انتہائی کوشش کرنے والے ہوں اور رسول اللہ کے علم کے سننے

والے ہوں قطع نظر اس بات سے کہ وہ اس علم کا مکمل احاطہ کرے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

لا یعلم کنہ هذا التفوق والاستواء الا هو والراسخون فی

العلم من اتاه الله من لدنه علما (۱۳۷)

ترجمہ: شاہ صاحب کی دونوں عبارتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک راسخین فی العلم کسی اور وہمی دو اقسام علم کے جامع تھے، وہ فطین، ذہین اور عبقری قسم کے انسان ہوتے ہیں (جس طرح خود شاہ صاحب جامع تھے)

متشابہات میں کونسے امور شامل ہیں:

علامہ سیوطی کے مطابق درج ذیل امور متشابہات میں شامل ہیں:

آیات صفات، استواء علی العرش، نفس، وجہ، عین، ساق، صفت قرب، صفت فوقیت، صفت حب، صفت غضب، صفت رضاء، صفت عجب، صفت رحمت، صفت فراغت (سَنَفْرُغُ لَكُمْ آيَةُ الثَّقَلَيْنِ) اور حروف مقطعات (۱۳۸)

شاہ ولی اللہ نے مندرجہ بالا فہرست میں جن اور امور کو شامل کیا، وہ یہ ہیں:

مثلاً ید، ضحک، علو، سماع، بصر، کلام قدرت، وزن اعمال، مرور علی الصراط، قبر میں سوال، محشر اور بعثت سے متعلق روایات، تشبیہات و صفات باری تعالیٰ اور معادیات۔ (۱۳۹)

شاہ صاحب نے متشابہات کی تاویلات پیش کی ہیں، ان میں صفات باری تعالیٰ بمعہ ربوبیت باری تعالیٰ، حروف مقطعات اور بعض خوارق کی تاویل کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، ان میں سے ہر نوع میں بطور نمونہ تاویلات کی تفصیل درج ذیل ہے۔

شاہ صاحب کا رفات باری تعالیٰ میں تاویلات:

بے شک شاہ صاحب صفات باری تعالیٰ میں خوض کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، تاہم لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی پہچان کرانا بھی ضروری ہے، تاکہ لوگ اپنا وہ کمال تمامہ حاصل کریں، جو ان کے لئے ممکن ہے، لہذا ذات باری تعالیٰ جو اس سے برتر ہے، کہ کسی معقول یا محسوس پر قیاس کیا جائے، ان کی صفات سے متعلق بحث کرنا ایک ناگزیر ضرورت بن گئی اور لکھا ہے کہ اس ضمن میں حد درجہ کی احتیاط برتی جائے، لہذا صفات باری کی تاویل سے متعلق شاہ صاحب اصول بتاتے ہیں:

وان تستعمل الصفات بمعنی وجود غایاتہا، لا بمعنی وجود مبادیہا فمعنی الرحمة افاضة النعم لانعطاف القلب والرقہ، وان تستعار الفاظ تدل علی التسخیر الملک لمدينته لتسخيره لجميع الموجودات (۱۵۰)
ترجمہ: غایات پائے جانے کے معنوں میں صفات استعمال کی جائیں، صفات کے مبادی بیان کرنے میں نہیں، لہذا رحمت کے معنی نعمتوں کا فیضان کرنا ہے، دل کا مڑنا اور پتلا ہو جانا اس کے معنی نہیں ہیں۔

شاہ صاحب نے دراصل اس عبارت میں صفات باری تعالیٰ کے بیان میں تین قاعدے بیان کئے ہیں:

پہلا قاعدہ:

صفات باری تعالیٰ کے بیان کے لئے جو الفاظ استعمال کئے جائیں، وہ غایات و نتائج پائے جانے کے معنی میں استعمال کئے جائیں گے، مبادی پائے جانے کے معنی میں استعمال نہ کئے جائیں، مثلاً رحم انعام فرمانے کے معنی میں لیا جائے، دل مڑنے اور پلٹنے کے معنی میں نہ لیا جائے۔

دوسرا قاعدہ:

تمام کائنات کے خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہیں، موجودات کا ذرہ ذرہ ان کے تابع فرمان ہے، کوئی مخلوق ان کے حکم سے سرتابی کی طاقت نہیں رکھتی، لہذا اس مضمون کی ادائیگی کے لئے وہ تعبیرات مستعار لی جائیں گی جو بادشاہ اپنی مملکت کو مسخر کرنے اور تابع فرمان بنانے کے لئے استعمال کرتے ہیں، کیونکہ اس سے واضح دوسری تعبیرات ممکن نہیں۔

پس اللہ تعالیٰ کے لئے مَلِک، حاکم اور جابر وغیرہ صفات ثابت کی جائیں تو ان معانی کی ادائیگی کے لیے، بادشاہ کی مادی ذوات سے قطع نظر۔

تیسرا قاعدہ:

اللہ تعالیٰ کی صفات کے بیان میں تشبیہات دو شرطوں کے ساتھ استعمال کی جاسکتی ہے:
پہلی شرط: تشبیہ کے اصل لغوی معنی مراد نہ لئے جائیں، بلکہ وہ معنی مراد لئے جائیں جو عرف میں ان صفات کے مناسب ہوں، مثلاً بسط ید سے جو دو سخاوت مراد لی جائے۔

دوسری شرط: ایسی تشبیہ استعمال نہ کی جائے، جس سے مخاطبین کو واضح طور پر یہ گمان ہو کہ اللہ تعالیٰ بھی بہیمی آلود گیوں سے (نعوذ باللہ) متصف ہے، یہ بات مخاطبین کے اختلاف سے مختلف ہو سکتی ہے، پس یہ کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ سنتے، دیکھتے ہیں، مگر یہ نہ کہا جائے گا کہ وہ چکھتے چھوتے ہیں، کیونکہ موخر الذکر کلمات سے حیوانی تقاضوں کی طرف ذہن جاتا ہے۔

المختصر شاہ صاحب نے صفات باری تعالیٰ میں نہایت محتاط انداز میں خوض کیا، وگرنہ آپ نے ذات باری تعالیٰ میں تفکر سے متعلق و ان الحق کیف التصف بہا (۱۵۱)

المختصر شاہ صاحب نے حیات، علم، سمع، بصر، ارادہ، قدرت، کلام، رضا، سخط، اور رویت باری تعالیٰ وغیرہ صفات کے مناسب معانی بیان کئے ہیں، اور انہیں تاویلات سے یاد کیا ہے، امام الہند نے اپنی کتاب، ”الخیرالکثیر“ جس کا موضوع ہی اسلامی فلسفہ ہے، میں خزانہ ثانیہ میں اسماء و صفات اور تاسعہ میں معادیات کی بہترین انداز میں تاویلات پیش کیں ہیں۔ (۱۵۲)

علماء کلام کے ہاں رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ ہمیشہ سے مختلف فیہ رہا ہے، شاہ صاحب نے اس مسئلہ کی مناسب ترین توجیہ پیش کیا اور معتزلہ کے عقیدے کو آڑے ہاتھ لیا۔ شاہ صاحب اپنی تصنیف ”حسن العقیدہ“ میں لکھتے ہیں:

وهو مرئ للمومنین يوم القيامة بوجهين احدهما ان
 ينكشف عليهم انكشافا بليغا اكثر من التصديق به عقلاً
 فكانه روية بالبصر الا انه من غير موازنة و مقابلة و جهه
 ولون و شكل وهذا الوجه قال به المعتزله و غيرهم
 وهو الحق دائماً و انما خطأهم فى التاويل بهذا

ترجمہ: اور ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت قیامت کے دن کی توجیہ دو وجوہات سے ہو سکتی ہے ایک یہ کہ ذاتِ باری تعالیٰ بذاتِ خود قیامت کے دن اس قدر منکشف اور متجلی ہو جائے گی کہ عقلی لحاظ سے بھی بڑھ کر اس کی تصدیق کے مواقع نمودار ہو جائیں گے یہ گویا کہ اللہ تعالیٰ کو بالعمین الراس دیکھنا ہے مگر یہاں وہ ذات چونکہ سامنے ہونے، مقابل ہونے، جہت و رنگ و اشکال سے مبرا ہے اور اس توجیہ کے قائل معتزلہ اور دوسرے اہل علم ہیں اور یہ ایک لحاظ سے حق بھی ہے تاہم معتزلہ نے مادی رویتِ باری تعالیٰ کے معنی سمجھنے میں غلطی کی۔

حجۃ اللہ البالغہ میں رویتِ باری تعالیٰ سے متعلق لکھتے ہیں:

ویذکر عن ابن الماجشون ان کل حدیث جاء فی التنقل
والرؤية فی المحشر فمعناه انه یحیر ابصار خلقه فیرونه
نازلاً متجلیاً وینا جی خلقه و یخاطبهم وهو غیر متغیر فی
عظمتہ ولا متنقل لیعلموا ان اللہ علی کل شیء قدیر (۱۵۴)

ترجمہ: ابن ماجشون سے روایت ہے کہ جس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے تنزل یا محشر میں رویتِ باری تعالیٰ کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مخلوق کی نظریں حیرت میں پڑ جائیں گی۔ تو یوں محسوس ہوگا کہ اللہ تعالیٰ بذاتِ خود نزول اور جلوہ افروز ہو رہے ہیں اور لوگوں سے ہم کلام اور مخاطبت فرمائیں گے۔ حالانکہ یہ تمام امور عظمتِ باری تعالیٰ کے منافی نہیں۔ تنزل الہی کے مصداق ہیں بلکہ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

انشقاق قمر کے واقعہ کی تاویل کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

وسبب هذه الحادثة اجتماع اجزاء مائية صقيلة ملتئمة
كالسطح الواحد ووراء هاجبل او سحاب غلیظ فیصیر
بمنزلة المرائة وینطبع فیها القمر فیری الناس فی الجو
قمرین. (۱۵۵)

ترجمہ: چاند کے دو ٹکڑے ہونے کا سبب پانی کا صاف ملے ہوئے اجزا
ء کا باہمی طور پر ملنا اور آسمان پر اس کا سطح بنانا اور پھر اس کے پیچھے کسی

پہاڑ یا گھنے بادل کا آڑ بننا ہے کہ وہ سطح شیشے کا کام دے۔ اور پھر اس میں چاند کا عکس نظر آئے پس لوگوں کو فزا میں دوچاند نظر آنے لگ گئے۔
شاہ صاحب نے انشقاق قمر کی ایک عقلی تعبیر و تاویل پیش کی ہے۔ اسی تاویل کے ساتھ آپ قدرت الہی کا کھلے لفظوں میں اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذا القول ذكروته على سبيل الامكان والا احتمال والا

فقدرة الله اتسع الكل والعلم عند الله. (۱۵۶)

ترجمہ: یہ توجیہ محض امکان و احتمال کے درجے میں ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر چیز پر محیط ہے اور ہر چیز کا حقیقی علم اللہ ہی کے پاس ہے۔

معادیات میں شاہ صاحب کا خوض:

شاہ صاحب کا اہم موضوع غیر حسی اور ماوراء العقل امور کو قریب فہم کر کے ثابت کرنا ہے، معادیات کے جملہ امور متشابہات میں سے ہیں، شاہ صاحب نے مابعد الموت کے تمام مراحل کی مناسب تاویل پیش کی ہے، مثلاً وہ لکھتے ہیں:

اعلم ان حشر الاجساد واعادة الارواح اليها ليست حياة

مستأنفة انما هي تامة النشأة المتقدمة. (۱۵۷)

ترجمہ: جان لو کہ تمام جسموں کا قیامت کے دن دوبارہ اٹھنا اور روح کا

دوبارہ اس میں لوٹنا کوئی نئی زندگی نہیں بلکہ پہلی زندگی کی تکمیلی شکل ہے۔

قیامت کے دن بعثت قبور کے تمام احوال شاہ صاحب کے ہاں تشجیات اور تمثلات کے

درجہ میں ہیں۔

والنفوس اول ماتبعث تجازى بالحساب اليسير او العسير

وبالمشور على الصراط ناجياً و مخدوشاً او بان يتبع كل

احد متبوعه، فينجوا او يهلك او تنطق الايدى

والارجل (۱۵۸)

ترجمہ: اور انسانی نفوس پہلی بار جب اٹھائے جائیں گے تو آسان

حساب و کتاب یا مشکل محاسبہ اور کامیابی کے ساتھ ان کا پل سراط پر گزرنایا ناکام ہو جانا یا ہر ایک تابع کا متبوع کی پیروی کرنا اور لوگوں کے ہاتھ پاؤں کا بولنا اور گواہی دینا تمام تمثیلات و تشبیہات کے قبیل میں سے ہیں۔

المختصر حیات اخروی کے بارے میں یہ فیصلہ کہ وہ حیات جدید نہیں اور واقع حشریہ کو تشبیحات اور تمثیلات قرار دینا تمام تاویلات ہی کی شکلیں ہیں۔

حروف مقطعات کی تاویلات شاہ صاحب کی نظر میں:

حروف مقطعات جو سورتوں کے نام ہیں، اہل علم کے ہاں یہ تشابہات کی ایک قسم ہیں، شاہ صاحب حروف تہجی کے اعداد کی بنیاد پر حروف مقطعات کو سورۃ کارمزی نام قرار دیتے ہیں، وہ خیر الکثیر اور الفوز الکبیر میں حروف مقطعات کے معنی بیان کرتے ہیں:

پس حروف مقطعه اسماء سور اند بآن معنی کہ مجملأ
دلالت کنند بر آنچه مفصلاً در سورۃ مذکور مے
شود (۱۵۹)

ترجمہ: پس حروف مقطعات در اصل سورتوں کے نام ہیں اس حیثیت سے کہ پوری سورت میں جو مضمون بالتفصیل مذکور ہے وہ اس کارمزی و اجمالی عنوان ہے۔

مثلاً دوسری سورۃ البقرۃ 'الم' کا ترجمہ شاہ صاحب یوں کرتے ہیں:

پس معنی 'الم' این است غیب غیر متعین متعین شد بہ
نسبت عالم شہادت کہ متدنس است (۱۶۰)

ترجمہ: عالم کی وہ چھپی ہوئی حقیقتیں جو اپنی جگہ متعین ہونے کے باوجود عالم ظاہر یعنی دنیا کے اعتبار سے غیر متعین تھی، اب اس اعتبار سے متعین ہو گئیں، اس کے اندر اشارہ ہے، ان آیات، عادات، اعمال اور بدعات الاخلاق ہے، کی طرف جن میں کوئی تشریح معین ہو چکی ہے، یا کوئی پاک

تحقیق نازل ہوئی۔ (۱۶۱)

حرف ”ن“ کا معنی ہے، ظلمت میں نور ہے، اس سے واعظ و نصیحت کنایہ لیا گیا ہے۔ اسی طرح حرف ”ط“ کا معنی ہے، اس عالم خلیطی میں ہر قسم کی پاکی نازل ہوتی ہے، اس سے اشارہ اسماء متجددہ کے احکام کے نزول کی طرف ہے، کہ وہ کیسے مدارک انسانیہ پر نازل ہوتے ہیں۔ ایسے ہی حرف ”لیسین“ کا معنی ہے، ایک چیز ظہور اور خفاء میں متردد ہے، اور پورے عالم میں وہ ساری و جاری ہے، اس سے کنایہ اسم متجدد کے احکام اور علوم کنایہ لیا گیا ہے، ”لیسین“ کا معنی اے انسان کامل بھی ہے (۱۶۲)۔

حروف ”کھیتعص“ کے معانی کے ضمن میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

یہ آیت پانچ ایسے حروف کا مجموعہ ہے، جس کے مفہوم میں معمولی سی قوت و شدت، ایک ایسا غیب جو متعین ہو چکا ہے، نور، روشنی، ظہور اور لطافت و پاکیزگی سب ہی شامل ہے، لہذا اس آیت سے ایک ایسا مادی اور ظلماتی عالم مراد ہے، جس میں کچھ ایسے علوم جمع اور متعین ہو گئے ہیں جن کا تعلق پروردگار عالم سے ہے، ان میں کچھ علوم واضح اور روشن ہیں اور کچھ علوم غیر واضح اور غیر روشن ہیں۔ (۱۶۳)

شاہ صاحب حروف مقطعات کی تاویل پیش کر کے لکھتے ہیں کہ آیات مقطعات میں علوم و حقائق کا ایک وسیع عالم سمٹا ہوا ہے، جس کا اندازہ محض ذوق اور وجدان کی قوت سے کیا جاسکتا ہے اور ان اجمالی معانی کو تحریر یا تقریر کے ذریعہ اگر بیان کیا جاسکتا ہے، تو بس یہی ہے، اس سے زیادہ کچھ کہنا انسان کی بس کی بات نہیں۔ (۱۶۴) شاہ ولی اللہ حروف مقطعات کی تاویلات کا علم اور خوض فی القرآن مبداء فیاض سے خصوصی عطیہ قرار دیتے ہیں، اور لکھتے ہیں کہ یہ عطیہ میری ذات کے ساتھ خاص ہے، لہذا میں اس میدان میں سب سے الگ، ممتاز اور منفرد ہوں۔ (۱۶۵)

خوارق کے بارے میں شاہ صاحب کی تاویلات:

یہ تو ہر کسی کو معلوم ہے، کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور اس کی قوم بنی اسرائیل کو اللہ تعالیٰ نے بچایا اور فرعون پوری قوم کے ساتھ بحر قلزم میں غرق ہو گیا، بنی اسرائیل کو سمندر کا راستہ دینا

اور فرعون بمعہ قوم کا، اسکو نکلنا معجزہ اور خرق عادت ایک امر واقعہ ہے، شاہ صاحب نے اس واقعے کو طبعی اور عنصری اسباب کی روشنی میں اس کی تاویل یوں پیش کی:

فالماء وصلوا الى اليم سلط الله عليهم ريحا قوية شقت
بعضه و ابيست و تصرفت في بعضه كتصر فها في اجزاء
الارض حين تصير اعصاراً، فانجى بنى اسرائيل و هلك
فرعون و جنودہ. (۱۶۶)

ترجمہ: جب موسیٰ علیہ السلام کا لشکر بحر قلزم پر پہنچا تو اس وقت تیز ہوا چلی جس کے نتیجے میں دریا دو حصوں میں بٹ گیا ایک حصہ بالکل خشک ہو گیا اور دوسرا حصہ ٹھہرا رہا پھر اللہ تعالیٰ نے اس دریا پر ایسا تصرف کیا جیسے کہ زمین میں بعض مواقع پر ہوا کے بگولے کی شکل میں تصرف کرتا ہے اور اس کے اجزا بن جاتے ہیں ایسا ہی مظہر دیکھنے میں آیا لہذا بنی اسرائیل کو اللہ تعالیٰ نے نجات دی فرعون اور اس کی فوج ہلاک ہو گئی۔

اسی طرح بنی اسرائیل کے بندر بن جانے کی تاویل بھی شاہ صاحب نے پیش کی تھی۔ (۱۶۷)

شاہ صاحب نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بلا اب ولادت، مریم علیہا السلام کی حمل اور حضرت مریم علیہا السلام کو بن موسم میووں کا ملنا وغیرہ جیسے تمام واقعات کی عقلی توجیہ پیش کی۔ شاہ صاحب کی پوری ایک کتاب ”تاویل الاحادیث“ جیسے اس کے نام سے ظاہر ہے، قصص انبیاء کے نادر رموز و تاویلات اور حکمتوں کے بیان پر مشتمل ہے، یہاں محض تین واقعات بطور نمونہ پیش کئے گئے۔

شاہ صاحب نے تاویلات پیش کر کے ایک بڑی الجھن یہ پیدا کر دی کہ جس چیز کو وہ دوسروں کے لئے خطرہ کا باعث قرار دیتے ہیں، اسی چیز سے وہ آغاز کرتے ہیں، جن متشابہات سے خواہ ان کا تعلق ذات باری تعالیٰ، صفات باری تعالیٰ یا حروف مقطعات یا خوارق سے بھی ہو، شاہ صاحب ان میں سے ہر ایک کی تاویل سے احتراز برتنے کی جہاں ترغیب دیتے ہیں،

وہاں ان کی تاویلات بھی پیش کرتے ہیں، شاہ صاحب کے قول و فعل میں تضاد کی کوئی توجیہ کرنی پڑے گی۔ یہاں آئندہ چند اقتباسات کی شکل میں شاہ صاحب کا صفات باری تعالیٰ کے حوالہ سے عدم خوض سے متعلق ارشادات قلمبند کئے جاتے ہیں، اس کے بعد یہ مسئلہ بھی قدرے آسان ہو سکے گا کہ شاہ صاحب کا تشابہات کے حوالہ سے کونسا مسلک ہے۔

ذات و صفات باری تعالیٰ میں عدم خوض سے متعلق شاہ صاحب کا نظریہ:
شاہ صاحب اس حوالہ سے واضح طور پر لکھتے ہیں:

اللہ تبارک و تعالیٰ کیف التصف بهذا الصفات وهل هي
زائدة على ذاته او عين ذاته وما حقيقة السمع والبصر
والكلام وغيرها، فان المفهوم من هذه الالفاظ بادي الراى
غير لائق بجناب القدس والحق في هذا المقام ان النبى
صلى الله عليه وسلم لم يتكلم فيه، بشئ بل حجر امته عن
التكلم فيه والبحث عنه، ليس لاحد ان يقدم على
ما حجره. (۱۶۷)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کیسے صفات (سمع، بصر، کلام) وغیرہ سے متصف ہو سکتا ہے اور کیا یہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات کے آئین ہیں یا غیر وزاید ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی صفتِ سمع، بصر اور کلام کی کیا حقیقت ہے؟ کیونکہ ان الفاظوں کے ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کے حق میں لائق نہیں، اس حوالے سے پیغمبر علیہ السلام کی تعلیمات کی حیثیت صفات باری تعالیٰ کے بارے میں رکنے کی ہیں۔ آپ نے امت کو اس بابت بات چیت سے منع فرمایا۔

تشابہات میں خوض کے متعلق شاہ صاحب کی اور کئی تصریحات ہیں حتیٰ کہ انہوں نے 'ازالة الخفاء' میں تشابہات سے متعلق ایک باب اس عنوان سے قائم کیا ہے۔ باب در تعق مردم در تاویلات متشابہ قرآن، اس باب میں وہ یہ حدیث بھی درج کرتے ہیں: "قال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الذین یتبعون ماتشابه منه
فاحذروہم (۱۶۹)، صفات باری تعالیٰ میں خوض سے متعلق وہ مزید لکھتے ہیں:

واعلم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یبح الینا بشی من
باب التفکر فی الذات بل نہانا عنہ بقولہ لا تفکر وافی
الخالق، و فی مقام آخر لا فکرة فی الرب فدخّل فی النهی
مباحث الصفات اعنی بیان حقائق صفاتہ تعالیٰ (۱۷۰)
ترجمہ: جان لو کہ نبی علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی ذات میں فکر و جستجو
کرنے سے منع فرمایا اور فرمایا کہ ذات باری تعالیٰ میں فکر نہ کرو۔ ایک
اور جگہ ارشاد فرمایا کہ رب تعالیٰ کی ذات کے کئے (حقیقت) کے بارے
میں فکر نہ کرو۔

حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:

ان ارید قح السنۃ فهو ترک الخوض فی ہذہ المسائل
راساً کما لم یخض فیہا السلف. (۱۷۱)

شاہ صاحب الفوز الکبیر میں لکھتے ہیں، “مرضی شارع عدم خوض بودرتاویل متشابہ قرآن و
تصویر حقائق صفات الہیہ و تسمیہ مبہم واستقصائے قصص و مانند ان (۱۷۲)
ترجمہ: صفات الہیہ کے حقائق کی توجیہ اور قرآن کے تشابہات کی تاویل کے بارے
میں شارع نے عدم خوض (عدم فکر و جستجو) کا حکم فرمایا ہے۔

شاہ صاحب کا محکّمات و تشابہات سے متعلق مسلک:

محکّمات و تشابہات سے متعلق شاہ صاحب کے افکار کا خاکہ سامنے پیش کیا گیا، اس وقت
اس مسئلہ کا حل ڈھونڈنا مقصود ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں شاہ صاحب کس مسلک کے پیرو ہیں،
ما قبل میں محکّمات و تشابہات کی تاویل سے متعلق تین رجحانات کا تذکرہ ہو چکا ہے، یعنی
متقدمین جو من کل الوجوہ مفضّلین کا مسلک ہے، تیسرا مسلک ابن برہان یا معتزلہ کا مسلک ہے،
جو من کل الوجوہ تاویل کے قائلین اور متشابہات میں خوض اور ان کے معنی کو علی السبیل القطع کی

تعیین کے قائل ہیں اور متاخرین میں شیخ ابوالحسن اشعری کا معتدل مسلک ہے، جو من وجہ مفوضین اور من وجہ موؤلین کا ترجمان ہے۔

اس میں خفا کی کوئی بات نہیں، شاہ صاحب اپنے مسلک کے بارے میں خود لکھتے ہیں:

قال الفقير ولي الله و مختاره في العقيدة مذهب

المتقدمين من الاشاعره (۱۷۳)

ایک دوسری جگہ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں، وہ شیخ اشعری کے مسلک کو مثالی مسلک کے نام سے یاد کرتے ہیں:

والمذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري م ۳۲۲ عندنا

وقع و مذهبه من تماثيل مذهب الصحابه (۱۷۴)

شاہ صاحب نے بے شک متشابہات کی تاویلات کیں، مگر اس میں غلو سے قطعاً محترز رہے، اور صحابہ و تابعین کے مسلک کو آپ نے شعار بنائے رکھا، وہ واضح الفاظ میں لکھتے ہیں:

و آنچه متکلمان غلومی کنند از تاویل متشابہات و بیان

حقیقت صفات، مذهب، من نیست، مذهب من مذهب

مالک و ثوری و ابن مبارک و سائر قدماء است و آن

امر کہ از متشابہات است برظواهر آن و ترک خوض در

تاویل آن (۱۷۵)

ترجمہ: متکلمین صفات باری تعالیٰ کے حقائق کے بارے میں اور

متشابہات کی تاویل میں جو مبالغہ سے کام لیتے ہیں میرا وہ مذہب نہیں

میرا مسلک و مذہب امام مالک امام ثوری ابن مبارک اور تمام گذشتہ فقہ

کا ہے، جو ظاہری طور پر متشابہات کی تاویل کے تو قائل ہیں مگر اس کی

قطعیت میں عدم خوض (عدم فکر و جستجو) پر کار بند ہیں۔

تاویل الاحادیث میں شاہ صاحب اپنے مسلک کی یوں تعین کرتے ہیں:

ان الطريق المسقیم فی هذه المسئله (ای رویۃ الباری) ا

ویشہا من التشبهات كاليد والرجل ومن المعاديات
وغيرها ان يمرها الانيسان على ظواهرها ولا يشتغل
بكيفية وجودها ويعتقد في الجملة أن ما اراد الله ورسوله
فهو حق (۱۷۶)

ترجمہ: رویت باری تعالیٰ اور تشابہات مثلاً اللہ کا ہاتھ ہونا، اللہ کی پنڈلی
ہونا (اخری امور مثلاً قبر کا عذاب یا حساب و کتاب وغیرہ) کے بارے
میں سیدھا راستہ یہ ہے کہ انسان اس کے ظاہر النفاظ پر ایمان لائے اور
اس کی کیفیت اور گہرائی کے بارے میں جستجو سے باز رہے اور ان
حوالوں سے اجمالی ایمان کافی ہے۔ جس کا اللہ اور رسولؐ نے حکم فرمایا
اور جو معنی اس سے لینے کو کہا گیا ہے وہی برحق ہے۔

ان جملہ واقعات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ شاہ صاحب تشابہات کی تاویل تو کرتے تھے، مگر
اس میں خوض کے وہ قطعاً قائل نہ تھے، یہ بھی طے ہے کہ شاہ صاحب کی تاویلات علی سبیل
الاحتمال اور محض تقریب ذہن کے درجے میں ہیں، نہ علی سبیل القطع، خود ایسے مسائل میں غلو سے
گریز برتتے تھے اور اس حوالہ سے اعتدال و انضمام ان کا طرہ امتیاز تھا۔

اہل حق کی جماعتیں، علم الکلام کے حوالہ سے حنابلہ، ماتریدی اور اشعری ہی ہیں۔ حنابلہ
قرآن کریم کو جو اللہ تعالیٰ کی صفت کلام ہے، قدیم مانتے تھے اور اشاعرہ ماتریدہ، کلام نفسی کی
تاویل کرتے ہیں اور اس کو قدیم کہتے ہیں۔ اشاعرہ اور ماتریدہ دونوں اہل حق فرقے تھے،
البتہ چند مسائل میں ان کا باہمی اختلاف تھا، اس کے مقابلے میں کلامی فرقے معتزلہ جہمیہ اور
کرامیہ جیسے باطل فرقے تھے، لہذا شاہ صاحب کا مسلک تشابہات و محکمات کے حوالہ سے
اشاعرہ کا مسلک اعتدال ہے۔ اس امر کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ خدا بخش لائبریری میں صحیح
البخاری کے ایک نسخہ پر ایک تحریر ملی ہے، یہ نسخہ دراصل شاہ صاحب کے زیر درس رہا ہے، اس میں
آپ کے ایک تلمیذ محمد بن پیر محمد بن شیخ ابی الفتح نے پڑھا ہے، تلمیذ مذکور نے درس بخاری کے ختم
کی تاریخ ۶ شوال ۱۱۵۹ھ لکھی ہے، اس کے بعد شاہ صاحب نے اپنے ہاتھ سے اپنی سند امام

بخاری تک لکھ کر تلمیذ مذکور کے لئے سند اجازت تحدیث لکھی ہے اور آخر میں اپنے دست مبارک سے یہ کلمات لکھے ہیں:

ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم... العمری نسباً، الدہلوی
وطناً، الاشعری عقیدۃ، الحنفی عملاً، والحنفی و الشافعی
تدریسا، خادم التفسیر و الحدیث و الفقه و العربیۃ و الکلام
الخ (۱۷۷)

ترجمہ: ولی اللہ بن عبدالرحیم نسب کے اعتبار سے عمر فاروق سے ملتا ہے
وطن کے لحاظ سے دہلوی عقیدے کے اعتبار سے اشعری، عمل کے اعتبار
سے حنفی اور تدریسی اعتبار سے حنفی و شافعی دونوں ہیں، وہ تفسیر، حدیث
، فقہ، عربی زبان اور علم کلام کے خادم ہیں۔

جب شاہ صاحب کلی طور پر علم کلام کے میدان میں خود کو اشعری مسلک کے پیرو لکھتے
ہیں، تو محکم تشابہ کے حوالے سے آپ کا اشعری ہونا ایک بین امر ہے۔ آپ کا تشابہات کی
تاویلات پیش کرنا اور اس میں عدم خوض اور عدم قطع بھی اس بات کی غماز ہے کہ آپ اس میدان
میں اشعری مسلک کے پیرو تھے۔

اوپر تمام بحث سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں، وہ درج ہیں:

نتائج بحث:

☆ شاہ صاحب نے تشابہات کی تاویلات پیش کیں، مگر علی سبیل الاحتمال نہ
علی سبیل القطع۔

☆ شاہ صاحب کے نزدیک ترک خوض فی المتشابہات اصل دین ہے۔

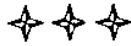
☆ معتزلہ نے فلاسفہ سے کچھ باتیں لیں پھر علماء اہل سنت میں کلامی باتیں درآئیں۔

☆ شاہ صاحب محکمت و تشابہات قرآن کی تاویل کے سلسلے میں اشاعرہ کے مسلک
کے پیرو تھے۔

☆ شاہ صاحب تشابہات میں عدم خوض کو پسند کرتے تھے، مگر عملاً آپ نے ان مسائل

میں خوض کیا، شاہ صاحب کی فکر و عمل کے تضاد کا یہ پہلو، آپ کی انفرادیت و امتیازیت کا حصہ قرار دیا جائے۔

جس طرح شاہ صاحب نے متشابہات کے حوالہ سے تاویلات پیش کر کے اپنی انفرادیت پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے، اسی طرح وہ نسخ فی القرآن، تشریح اسلامی کی تشکیل میں مبعوث فیہ قوم کی نفسیات کا عمل دخل کے حوالوں سے بھی مخصوص نظر رکھتے ہیں، آئندہ بحث ان امور کی تنقیح پر مشتمل ہے، وہ ان حوالوں سے کیا نکتہ نظر رکھتے ہیں؟ علی وجہ البصیرہ ان امور کی واقعیت کیا ہے؟ آئندہ بحث اس کھوج پر مشتمل ہے۔



نسخ فی القرآن الحکیم (شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں نسخ کی تین اقسام، نسخ فی الشرائع، نسخ الشریعہ والا حکام اور نسخ فی القرآن پر تفصیلی بحث کرتے ہیں (۱۷۸) نسخ فی الشرائع یعنی ادیان کی تنسیخ کا کیا حال ہے؟ یہ بحث ضمنی طور پر اسی مضمون میں آئے گی، نسخ کی بقیہ دو اقسام کا وجود شائع ہے، نسخ کو شاہ صاحب رفع تعارض کی ضرورت کے طور پر جائز مانتے ہیں، اسلامی شریعت میں حقیقی تضاد کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، تاہم دو قولی روایتوں میں جب ظاہری تعارض واقع ہو جائے، تو شاہ ولی اللہ ان کے درمیان رفع تعارض کیلئے تطبیق، ترجیح کو کام میں لاتے ہیں، ورنہ نسخ کا آخری فیصلہ صادر کرتے ہیں۔

پیش نظر مضمون میں معروضی انداز پر شاہ صاحب کی نظر میں مسئلہ نسخ و منسوخ کا تحقیقی جائزہ پیش کیا جاتا ہے، نسخ کی اصطلاحی تعریف میں چونکہ متقدمین و متاخرین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، اس لئے منسوخ آیات کی تحدید و تعیین کے مسئلہ کے ساتھ ہر آیت کے بارے میں یہ شبہ پیدا ہو ہی جاتا ہے کہ یہ آیت کسی دوسری آیت سے منسوخ تو نہیں، اس طرح قطعی تعیین کے بغیر کسی بھی آیت سے مستنبط حکم میں احتمال کا موقع ہاتھ آتا ہے، اور احکام الہیہ پر عمل سے پہلو تہی کا بھی موقع مل جاتا ہے، لہذا شاہ صاحب کے رسوخ فی العلم کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ آپ نے نسخ کے مسئلہ کو اطمینان بخش طریقے سے حل کیا اور آپ نے اس ضمن میں منفردانہ و مجتہدانہ صلاحیتوں کا بھرپور ثبوت دیا، متقدمین و متاخرین سے نسخ کی کیا تعریفات منقول ہیں؟ شاہ صاحب کتنی آیات کو منسوخ مانتے ہیں؟ وہ نسخ کا فلسفہ کیا بیان کرتے ہیں؟ پیش نظر مضمون میں ان مسائل کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

نسخ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں، کہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نسخ کی حقیقت ایک حکم کا دوسرے حکم سے بدل جانا ہے، مگر حقیقت حکم میں تبدیلی نہیں ہوتی، قرآن کریم

کی سورۃ ق ۲۹:۵۰ میں ہے ”مَا يُدَّلُّ الْقَوْلُ لَدَى“ کہ ہمارے ہاں بات بدلتی نہیں ہے، یہود کا اعتراض نسخ فی الشرائع کا تھا، ان کا کہنا تھا کہ یہودیت بحیثیت کل اللہ کا آخری دین ہے اور اس کے بعد کوئی نئی شریعت نازل نہیں ہو سکتی اور عام مشرکین کا اعتراض نسخ فی الشریعت کا تھا، کہ یہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ آج ایک حکم دیتے ہیں، پھر اس حکم کو بدل دیتے ہیں، کیا اللہ تعالیٰ کو بھی ”بدا“ واقع ہوتا ہے، یعنی بعد میں سمجھ میں آتی ہے، کہ حکم غلط دیا گیا تھا، لہذا پھر حکم میں تبدیلی کی جاتی ہے، اللہ تعالیٰ نے ان دونوں اعتراضات کے جواب میں فرمایا، مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ (۱۷۹)

ترجمہ: ہم نہیں منسوخ کرتے کوئی آیت یا نہیں بھلاتے اس کو (آپ کے دل مبارک سے) مگر اس آیت سے بہتر یا اس کی مانند لاتے ہیں کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

چونکہ ”آیت“ کے لفظ میں عموم ہے، قرآن کی آیت ہو یا کتب سابقہ کی آیت ہو یعنی جب ایک حکم کی جگہ اللہ تعالیٰ دوسرا حکم دیتا ہے، تو یہ دوسری آیت پہلی آیت سے بہتر ہوتی ہے، یا اس کی مانند ہوتی ہے، بہتر ہونے کا تعلق مسئلہ نسخ فی الشرائع سے ہے، یعنی نئی شریعت کے ذریعہ جو پرانی شریعت منسوخ کی جاتی ہے، تو اس کی وجہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہوتی ہے اور مانند ہونے کا تعلق نسخ فی الشریعت سے ہے، یعنی مصلحت بدلتی ہے، تو حکم بدل جاتا ہے، جیسے حکیم مریض کے احوال کی رعایت سے ایک نسخہ لکھتا ہے، پھر جب مریض کے احوال بدلتے ہیں، تو وہ نسخہ بدل دیتا ہے۔

اس لحاظ سے ”نسخ“ کا ایک پس منظر ہے، اس سے مقصود احکام کے نفاذ میں تدریج اور یسر کے پہلو کو ملحوظ رکھنا ہے، لہذا معتزلہ ابو مسلم اصفہانی کے علاوہ کسی نے نسخ کا ان معنوں میں انکار نہیں کیا، البتہ نسخ و منسوخ کا علم قرآن حکیم کے مشکل و صعب مباحث میں سے رہا ہے، اور ذہنی و فکری انتشار کا باعث رہا ہے، شاہ صاحب اسے بھی فہم قرآن کے دوسرے صعوبات، مثلاً وجوہ غرائب القرآن، معرفت اسباب نزول، کی طرح اہم صعب قرار دیتے ہیں، خصوصاً جبکہ تعین آیات اور ان کی تحدید میں بھی ابہام پایا جاتا ہو۔

اس مشکل سے قطع نظر ناسخ و منسوخ کا فقہ و تشریح کے ساتھ گہرا تعلق ہے، عدل و قضاء کے میدان اور خود فہم قرآن کے مقصد کو بغیر علم ناسخ و منسوخ کے حاصل کرنا ناممکن عمل ہے، ابو بکر محمد بن موسیٰ حازمی حضرت علیؑ کا قول نقل کرتے ہوئے، لکھتے ہیں:

مر علیٰ قاض فقال (علیؑ) آت عرف الناسخ والمنسوخ قال
لاقل هلکت واهلکت (۱۸۰)

ترجمہ: حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا گزر ایک قاضی پر ہوا تو قاضی پوچھنے لگے کیا آپ ناسخ و منسوخ کا علم جانتے ہو جو اب دیا نہیں، فرمایا خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی ہلاکت میں ڈالا۔

یہی مصنف علوم دینیہ میں ناسخ و منسوخ کی مشکل سے متعلق لکھتے ہیں۔

اعیى الفقهاء و اعجزهم ان يعرفوا ناسخ (القرآن) و ناسخ
حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم من منسوخہ (۱۸۱)
ترجمہ: فقہہ کو تھکا دیا ہے اور عاجز کر دیا اس بات نے کہ ناسخ و منسوخ کے
علم کو سمجھیں۔

خود شاہ صاحب لکھتے ہیں، ناسخ و منسوخ کا علم مشکل ہونے کے ساتھ ساتھ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ بھی ہے اور فقہی مذاہب کے تنوع کا بھی بڑا باعث ہے۔

از مواضع صعبة در فن تفسیر کہ مباحث آن بسیار آست،
واختلاف در اینجائے بے شمار است، معرفت ناسخ و
منسوخ است، اقویٰ وجوہ صعبة اختلاف اصطلاح متقد
مین و متاخرین است (۱۸۲)

ترجمہ: تفسیر قرآن کے فن میں ناسخ و منسوخ کا علم مشکل ترین علم ہے۔
اس کے کئی مباحث ہیں اور ان میں اختلافات کے بڑے مواقع ہیں
۔ اختلاف کے بڑے وجوہ میں ناسخ و منسوخ کی اصطلاح کا متقدمین و
متاخرین کے درمیان فرق کا ہے۔

یہ حقیقت واضح ہے کہ نسخ و منسوخ کی بحث مشکل ہونے کے ساتھ ساتھ ذہنی انتشار کا بھی باعث ہے، چونکہ اس کی اصطلاحی تعریف میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف پایا جاتا ہے، لہذا مناسب ہے کہ نسخ کے لغوی معنی کے بیان کے ساتھ اس کے اصطلاحی معنی میں متقدمین اور متاخرین علماء کی آراء کا جائزہ پیش کر کے شاہ صاحب کی نظر میں نسخ و منسوخ کے مسئلہ کو واضح کیا جائے، تاکہ ان آیات کی تعیین بھی ہو جو منسوخ ہیں اور نسخ منسوخ کی بحث کا بھی احاطہ ہو۔

نسخ کے لغوی معنی :

لغت میں نسخ کے دو معانی ہیں۔

(الف) ازالة (۴) (ب) نقل و تحویل

امام غزالی نے نسخ کا لفظ دونوں معانی میں بطور مشترک مانا ہے، لیکن ابوالحسین بصری کی رائے یہ ہے کہ نسخ کا لفظ ازالة کے معنوں میں حقیقت ہے، جبکہ نقل و تحویل کے معنوں میں بطور مجاز ہے شاہ صاحب درج ذیل عبارت میں نسخ کے لغوی و اصطلاحی معنوں سے متعلق بحث کر کے آیات منسوخ کی تعیین و تحدید کے معرکہ کو حل کرنے سے متعلق ایک اصولی جائزہ پیش کرتے ہیں۔

نسخ را استعمال می گردند بازائے معنی لغوی کہ ازالة چیز است به چیزے نه بازائے مصطلحه اصولیاں پس معنی نسخ نزدیک ایشان ازالة بعض اوصاف آیتے است بایت دیگر خواه انتہاء مدت عمل باشد یا صرف کلام از معنی متبادر بغیر متبادر یا بیان اتفاقیے بودن قیدے یا تخصیص عامی یا بیان فارق در میان، منصوص و آن چه مقیس بر آن است ظاہرا یا ازالة عادت جاہلیت یا شرعیست سابقہ .. و آن چه برائے متاخرین منسوخ است بروفق شیخ ابن

العربی تحریر کرده قریب بست آیت است“ (۱۸۳)

یہ حضرات نسخ کو اس کے لغوی معنی یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ کا ازالہ یعنی تغیر کے معنوں میں اطلاق کرتے تھے، نہ کہ اصطلاح اہل اصول کے مطابق، اسی طرح ان کے

نزدیک ایک آیت کے بعض اوصاف کا ازالہ دوسری بعض آیت سے بھی نسخ کہلاتا ہے، یہ ازالہ اوصاف عام ہے، یعنی یہ کہ مدت عمل کی انتہاء ہو یا کلام کو اس کے متبادر معنی سے غیر متبادر کی جانب پھیر دینا ہو، یا یہ بیان کہ قید سابق اتفاقی تھی، یا لفظ عام کی تخصیص ہو یا منصوص اور مقیس علیہ ظاہری میں امر فارق کا بیان یا جاہلیت کی کسی عادت یا شریعت کا ازالہ ہو۔

حاصل یہ کہ ان حضرات کے نزدیک نسخ ایک باب وسیع ہے، اس لئے عقل کو اس میں جو لانی کے مواقع میسر ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ منسوخ آیات کی تعداد پانچ سو تک بیان کرتے ہیں، بلکہ اس سے بھی زیادہ اور اس کی تحدید بھی مشکل ہے، مگر متاخرین کی اصطلاح کے موافق منسوخ سے مراد مخصوص ازالہ ہے، اس لیے ان کے ہاں آیات منسوخہ کی تعداد کچھ زیادہ نہیں، ابن عربی کے مطابق ایسی آیات بیس سے زیادہ نہیں، مقدمین کے ہاں نسخ بہت وسیع معنوں میں اطلاق کیا جاتا تھا، اس سے متعلق حافظ ابن القیم الجوزیہ کا بیان مناسب حال ہے، وہ لکھتے ہیں۔

”رفع الدلالة العام والمطلق والظاهر وغيرهاتارة اما

بتخصیص او تقييد او حمل مطلق على مقيد و تفسرة

وتنبيه حتى انهم يسمون الاستثناء والشرط والصفه نسخاً

لتضمن ذلك رفع الدلالة الظاهر بيان المراد“ (۱۸۴)

ترجمہ: ”کسی عام یا مطلق اور ظاہر لفظ کی دلالت اور اثر کو کسی خصوصیت

کے اضافہ سے یا قید کے بڑھانے سے یا مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے

یا اس کی تفسیر وتبین سے جو اٹھا دیا جاتا تھا، اس پر نسخ کے لفظ کا اطلاق ہوتا

تھا، حتیٰ کہ اگلوں میں تو لوگ استثناء اور شرط صفت کے اضافہ کو بھی نسخ ہی

کہہ دیتے تھے، کیونکہ ظاہر کلام جس بات پر دلالت کرتا تھا، وہ بھلا اس

اضافہ کے بعد باقی نہیں رہی تھی۔“

امرو واقعہ یہ ہے کہ اگر نسخ و منسوخ کے اس تصور کو باقی رکھا جائے، تو قرآن کریم کا ایک

معتد بہ حصہ نسخ و منسوخ کی زد میں ہی رہ جائے گا، اس لیے کہ مدنی مشروعات و احکام کی

مشروعات کے کلیات کی تحدید و تقييد ہی علامہ شاطبی لکھتے ہیں۔

”ان المشروعات مکيه وهى الا وليه كانت فى غالب

الاحوال مطلقه غيره مقيدة“ (۱۸۵)

ترجمہ: ”کئی مشروعات و احکام جو ظاہر ہیں کہ نزولاً مقدم ہیں، عام

حالات میں وہ بجائے مقید ہونے کے زیادہ تر اطلاقی رنگ رکھتے ہیں“

بعد میں انہی کئی آیات کی حالت مدنی عہد میں یہ ہو کر رہ گئی۔ ”فصلت تلک

المجملات المکيه وقيدت تلک المطلقات“ یعنی کئی مشروعات کے اجمال کی

تفصیل کی گئی اور جن امور کا مطالعہ مکہ میں اطلاقی رنگ میں کیا گیا تھا، ان میں قیود کا اضافہ ہوا۔

لہذا شاہ صاحب ناخ و منسوخ کو نہ تو خالصہ متقدمین کی طرح نقل و تحویل کے وسیع تر

معنوں میں اطلاق کے قائل ہیں اور نہ ہی متاخرین کی اصطلاح کو اپناتے ہیں، بلکہ وہ ناخ و

منسوخ کو اپنی خاص وضع رفع حکم کلیہ یا بیان انتہاء المدة الحکم کے معنوں میں لیتے ہیں، ان کی

پوری تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

شاہ صاحب نے نسخ کو ”ازالہ خاص“ یعنی ایک حکم کو دوسرے حکم سے بدلنے کے معنوں

میں لیا ہے، ایسی شکل میں ازالہ قلع کے معنوں میں متصور ہوگا، احکام فقہیہ میں یہی معنی مناسب

بھی معلوم ہوتا ہے، شاہ عبدالعزیز بخاری کا بیان اس سلسلے میں کچھ یوں ہے۔

”والا ولى فى شرح ان يكون بمعنى الا زاله لان الحكم

الذى هو منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الا زاله وهى الا

بطلان والا اعدام فمتصور“ (۱۸۶)

نسخ کی اصطلاحی تعریف:

”المنار“ میں نسخ کی یہ تعریف کی گئی ہے ”هو بيان لمدة الحكم“ (۱۸۷) آمدی نے

قاضی ابوبکر باقلانی کے حوالہ سے نسخ کی درج ذیل تعریف کی ہے، وہ یہ لکھتے ہیں کہ امام غزالی کی

تعریف نسخ بھی اسی سے ملتی جلتی ہے۔

”انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المتقدم

على وجه لو لا لكان ثابتاً مع تراخيه عنه (۱۸۸)

اسی طرح علامہ شوکانی نے ”ارشاد الخول“ میں نسخ کی تعریف ”رفع الحکم“ سے کی ہے، نسخ کے ضمن میں ان کے الفاظ یہ ہے ”هو حکم شرعی بمثلہ مع تراخیه عنہ“ (۱۸۹) اس تعریف سے واضح ہے کہ نسخ کی حقیقت یا ”تو بیان انتہاء مدت حکم“ ہے اور یہی ”رفع حکم“ ہے۔

شاہ ولی اللہ کی نظر میں نسخ کی حقیقت :

بالا مذکورہ نسخ کی اصطلاحی تعریفات کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نسخ کی حقیقت ”رفع حکم“ کلیتہً ہے یا بیان انتہاء مدت ہے، شاہ صاحب کا رجحان انتہاء مدت کی طرف معلوم ہوتا ہے، وہ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں۔

”والنسخ فیما یندو نہا تغیرہ فی الحقیقہ انتہاء

الحکم. (۱۹۰)

الفوز الکبیر میں بھی نسخ کی تعریف میں شاہ صاحب ”واین انتہاء عمل باشد“ کی تعبیر اختیار کرتے ہیں (۱۹۱) الخیر الکثیر میں نسخ کی یہی تعریف منقول ہے، حاصل یہ کہ شاہ صاحب نسخ کو ”ازالہ بمعنی قلع“ کے معانی میں لیتے ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آیت منسوخ کی حد بندی ممکن ہوئی، اگر وہ اسے مطلقاً نقل و تحویل کے معنوں میں اطلاق کرتے، تو متقدمین و متاخرین کے درمیان فرق کا قصہ ہی ختم ہوتا۔

شاہ صاحب کے ہاں قرآن حکیم کی منسوخ آیات :

متقدمین و متاخرین کی تعریف نسخ میں اختلاف کی وجہ سے قرآن حکیم کی منسوخ آیات کی تعداد میں فرق کا پڑ جانا ایک لازمی نتیجہ ہے، شاہ صاحب خود لکھتے ہیں کہ متقدمین کی نظر میں نسخ کا باب بہت وسیع ہو جاتا ہے، اور اس اعتبار سے عقل آزمائی کے مواقع بڑھ جانے کے ساتھ منسوخ آیات کی تعداد میں اضافہ پیش آ ہی جاتا ہے، چنانچہ ان کے سارے اختلافات کو اگر پیش نظر رکھا جائے، تو منسوخ آیات کی تعداد پانچ سو آیات سے بھی بڑھ جاتی ہیں بلکہ اگر ان اختلافات کا زیادہ وقت نظری سے جائزہ لیا جائے، تو منسوخ آیات کا احاطہ کرنا مشکل بن جاتا ہے۔

دوسری طرف شاہ صاحب متاخرین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ آیات کی تعداد بیس آیات سے زیادہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں، شاہ صاحب خود لکھتے ہیں، الاتقان فی علوم القرآن میں شیخ جلال الدین سیوطی نے منسوخ آیات کی تعداد بیان کرنے میں ابن عربی کی اتباع کی ہے، وہ اس طرح کی آیات کو بیس بتاتے ہیں، جن میں سے پندرہ آیات کی تو انہوں نے توجیہ پیش کی ہے حتیٰ کہ وہ ناخ و منسوخ کے ذمے ہی سے نکل جاتی ہیں؟ جبکہ پانچ آیات کے بارے میں خود شاہ صاحب نے سکوت اختیار کیا، جن آیات کو شاہ صاحب منسوخ مانتے ہیں اور ان کی کوئی توجیہ وہ پیش نہیں کرتے وہ، درج ذیل ہیں۔

(۱) كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرِينَ
الْوَصِيَّةَ لِّلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقَّاعَلَى
الْمُتَّقِينَ (۱۹۲)

جمہور کے نزدیک یہ ایت منسوخ ہے لیکن، اس کی ناخ ایت کونسی ہے؟ اس بارے میں تین احتمالات ہیں۔

- (۱) یہ آیت میراث یو صیکم اللہ فی اولادکم الخ سے منسوخ ہے۔ (۱۹۳)
- (ب) ”لا وصیة لـوارث“ کی حدیث سے یہ منسوخ ہے (ابوداؤد باب ماجاء فی الوصیت للوارث)
- (ج) یہ اجماع سے منسوخ ہے۔

(۲) إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَبْرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ (۱۹۴) شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ یہ آیت مابعد والی آیت سے منسوخ ہے، یعنی ”وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا“ (۱۹۵)

(۳) لایحل لک النساء من بعد (۱۹۶) یہ آیت مابعد والی آیت سے منسوخ ہے، وہ آیت یہ ہے، ”انا احللنا لک ازواجک التی“ (۱۹۷)

(۴) يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِ مُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ (۱۹۸) یہ آیت اپنی بعد والی آیت جس میں سرگوشی سے پہلے صدقہ دینے کے حکم کا

ارتقاع کیا گیا ہے، سے منسوخ ہے، ”ء اَشْفَقْتُمْ اَنْ تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَي نَجْوَاكُمْ
صَدَقَتْ (۱۹۹)

(۵) قَمِ الْيَلِ الْاَقْلِيْلًا، (۲۰۰) عام مفسرین یہ لکھتے ہیں، کہ یہ آیت اس سورت کی
آخری آیت، ”اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنْكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلْثِي الْيَلِ“ (۲۰۱)
سے منسوخ ہے، نیز اس صورت کی آخری آیت فرضیت صلوٰۃ خمس سے منسوخ ہو گئی ہے۔

قرآن حکیم میں وقوع نسخ کے بارے میں شاہ صاحب کا فیصلہ:

ایسے مفکرین ہو گزرے ہیں، جو قرآن حکیم میں نسخ کے ان معنوں میں منکر ہیں کہ قرآن کی
ایک آیت کی جگہ دوسری آیت آ کر پہلی آیت کو منسوخ کر دے اور نسخ اس کے قائم مقام قرار
پائے، اس فکر کے پہلے عالم ابو مسلم اصفہانی (م ۳۲۲ھ) ہیں، وہ منسوخ آیات کی تاویل کرتے
ہیں تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں موصوف کی بیان کردہ تمام تاویلات کو
رد کر کے قرآن میں وقوع نسخ کے مسئلہ کو بے غبار کیا ہے اور اس سے متعلق خفاء کے تمام پردوں کو
ہٹایا ہے۔ (۲۰۲)

قرآن حکیم میں وقوع نسخ کے بارے میں سندھی کی رائے:

اس حوالہ سے مولانا عبید اللہ سندھی کی یہ ترجمانی کہ شاہ صاحب خود نسخ کے ایسے معنوں
میں کہ ایک حکم بالکل منسوخ ہو کر نسخ اس کی جگہ لے لے، قائل نہیں تھے، وہ نسخ کے اس تصور کو
فقہاء کے باہمی اختلاف اور تضارب کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، (۲۰۳) سندھی صاحب کا لکھنا ہے،
کہ گو شاہ صاحب صراحتہ نسخ کی مذکورہ قسم کی نفی نہیں کرتے تھے، کہیں علماء آپ کا انتساب معتزلہ
کی طرف نہ کر دیں، تاہم شاہ صاحب نے عملاً ابن عربی مالکی (م ۵۲۳ھ) کی بیان کردہ بیس
آیات میں پندرہ آیات میں تطبیق پیش کر کے انہیں منسوخ کے دائرہ سے نکال دیا اور بقیہ پانچ
آیات کے بارے میں اولیٰ وغیر اولیٰ یا عزیمت و رخصت پر حمل کرنے کا اشارہ دے کر تطبیق کی
راہ پیدا کر دی۔

یہ قابل ذکر امر ہے کہ پانچ آیات، جن کو شاہ صاحب نسخ و منسوخ کے ذمے میں بیان

کرتے ہیں، خود عبید اللہ سندھی نے ان میں سے ایک آیت کتب علیکم اذا حضرا
خذکم الموت، انا۔ جیسے شاہ صاحب یہ کہ کر:

”قلت منسوخة بایة یو صیکم اللہ فی اولادکم و حدیث

لا وصیة لوارث مبین لنسخ“ (۲۰۴)

اپنے حالات کے تناظر میں حرت انگیز مجمل بیان کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں۔

میری والدہ غیر مسلمہ میرے ساتھ موجود تھیں، میں بیمار ہوا، تو مجھے ان کی فکر لاحق ہوئی کہ
اگر میں مر جاؤں تو اس بیچاری کو کوئی نہیں پوچھے گا، اس وقت اس کی جس قدر تواضع کی جاتی
ہے وہ میری وجہ سے ہے، میرے مرتے ہی یہ محروم ہو جائیگی، اب مجھے وصیت کا مطلب سمجھ
میں آیا، کہ اگر حالات ایسے درپیش ہوں، تو وصیت لازم ہے، بنا بر ”کتب علیکم اذا
حضر احدکم الموت“ پر عمل کرنے کی ایک صورت نکل آئی، اس لئے اس کو منسوخ کہنے
کی ضرورت نہیں۔

گویا سندھی صاحب بالا حکم وصیت کے اطلاق کو مقید کرتے ہیں اور نسخ کے ذمے سے
نکال دیتے ہیں، سندھی صاحب کا نسخ فی الاحکام سے انکار یقیناً موجب حیرت ہے، اس سے
بڑھ کر اس عقیدے کا انتساب شاہ صاحب کی طرف کرنے اور یہ لکھنا کہ اس حوالہ سے خود شاہ
صاحب حکمت کے اُصولوں پر کار بند تھے، تاکہ کہیں اہل علم آپ کو معتزلہ کے گروہ میں انہیں
شامل نہ کریں، صریح طور پر خلاف واقع معلوم ہوتا ہے، کیا اس طور پر شاہ صاحب کتمان حق کے
مرتب نہیں ہو رہے؟ اس سے وہ ”تقیہ“ کے مرتکب نہیں ہو رہے؟ بحر حال یہ تصور اور پھر اس کا
انتساب دونوں محل نظر ہیں، خود شاہ صاحب نسخ کے عنوان سے اپنی کتاب میں ابواب قائم
کرتے ہیں، وہ نسخ کی حکمت پر بھرپور روشنی ڈالتے ہیں شاید یہ کہا جائے کہ سندھی صاحب کی
ان جیسی عبارات کا مطلب محض یہ تھا کہ قرآن حکیم میں امکان نسخ کے باوجود ایسا کوئی تعارض
موجود نہیں جس میں تطبیق توجیہ یا توفیق ممکن نہ ہو۔

ناسخ و منسوخ اور تشریح قرآنی کے اصول :

ناسخ و منسوخ کے فلسفہ کو شاہ صاحب بڑی بصیرت سے بیان کرتے ہیں، وہ شرائع کی

تشکیل میں اسے اہم مقام دیتے ہیں، وہ باب اسباب نزول الشرائع الخاصہ بعصر دون عصر کے ذیل میں شریعتوں میں اختلاف کے چار درج ذیل اسباب بیان کرتے ہیں:

(۱) سابقہ اسباب و علل کی وجہ سے اختلاف

(ب) مکلفین کے احوال و عادات کا اختلاف

(ج) ارتقاات کی شکلوں کا اختلاف

(د) موانع مصلحت کا اختلاف (۲۰۵)

شاہ صاحب چوتھے سبب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تمام شریعتوں کا مقصد لوگوں کے احوال کو سنوارنا ہے، انبیاء علیہم السلام کے پیش نظر ہمیشہ یہ بات رہی ہے، مگر زمانوں اور عادتوں کے اختلاف سے اصلاح کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں، اور یہی اختلاف نسخ کا باعث ہوتا ہے۔

نسخ کا حال طبیب کی نظر میں مریض کے حال جیسا:

نسخ کا معاملہ طبیب کے معاملہ کی طرح ہے، طبیب کے پیش نظر ہمیشہ لوگوں کے مزاج کے اعتدال کی حفاظت ہوتی ہے، مگر اشخاص و اوقات کے اختلاف سے طبیب کی تجاویز مختلف ہوتی ہیں، وہ جوان کے لئے الگ تجویز کرتا ہے اور بوڑھے کے لئے الگ، وہ گرمیوں میں کھلی فضاء میں سونے کی اجازت دیتا ہے، کیونکہ موسم میں اس وقت اعتدال ہوتا ہے، نہ زیادہ گرمی ہوتی ہے اور نہ زیادہ سردی، اور سردیوں میں گھر کے اندر سونے کا مشورہ دیتا ہے، کیونکہ اس وقت باہر سخت سردی ہوتی ہے، جو صحت کے لئے باعث ضرر ثابت ہوتی ہے۔

شاہ صاحب نسخ کے ضمن میں لکھتے ہیں۔

”ان یکون شی مظنة مصلحة او مفسدة في حکم علیہ

حسب ذالک ثم یاتی زمان لا یکون فیہ مظنة فی تغیر

الحکم“ (۲۰۶)

ترجمہ: ”نسخ کی حقیقت یہ ہے کہ کسی مصلحت کی رعایت سے یا مفسدہ

کے اندیشہ سے کوئی حکم دیا جائے، پھر ایسا زمانہ آجائے کہ اس میں یہ

مقصود نہ رہ جائے تو حکم بدل جائے گا“

سنخ کے جس فلسفہ کو شاہ صاحب بیان کرتے ہیں، اس کی مثال ماہر طبیب کے اس بالا مذکورہ نسخہ کی طرح سمجھنا چاہئے، جس میں وہ نبض کی حرکت، مریض کی حرارت، مرض اور مزاج کی کیفیت و نوعیت کی بنا پر جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے، تو گویا سنخ کا یہ تصور سماجی زندگی میں قانون کو معاشرتی حالات کے مطابق ڈھالنے کے لئے نہایت مناسب اقدام ہے اور احکام شرع کے نفاذ میں تدریج کا بڑا فلسفہ لئے ہوئے ہے۔

سنخ سے مستنبط اصول و حکمت کی تشریحی افادیت:

قرآن حکیم کی روح اور اصول کلیات اور امر و نواہی یعنی احکام میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تشکیل قانون اور نفاذ شریعت کے لئے انسانی طبیعت و مزاج اور متعلقہ قوم کی عادات کا لحاظ رکھا گیا ہے، قانون جب بھی بنا ہے تو مجموعی طور پر درج ذیل چار جہات کو مد نظر رکھ کر تشکیل پایا ہے۔

- | | |
|-------------|---------------|
| (۱) عدم حرج | (ب) قلت تکلیف |
| (ج) تدریج | (د) سنخ |

ناسخ و منسوخ کی حقیقت واضح ہونے کے بعد یہ سمجھنا قدرے آسان ہے، کہ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے، اس کے جتنے اور اوامر و نواہی یعنی احکام ہیں، ان میں مقصود لوگوں کی جسمانی، مادی و روحانی تحفظ ہے، فقہی کتب پر بصیرت کے ساتھ نظر ڈالی جائے تو یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت کے نفاذ و اطلاق میں بطور خاص چند رعایات کو مرعی رکھا ہے، مثلاً احکام میں عدم حرج کا پہلو رکھا ہے، تاکہ لوگ مشقت میں مبتلا نہ ہوں، دوسرا یہ کہ احکام میں تقلیل الحکالیف و سیر کا پہلو غالب ہو، تیسری چیز احکام میں تدریج کی رعایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیک بارگی نفاذ احکام کو روا نہیں رکھا بلکہ پہلے لوگوں کی نفسیات اور طبائع کو اس قابل بنایا کہ وہ احکام الہی کو کھلے ذہن کے ساتھ قبول کریں اور ایمانی قوت اور اندرون جذبہ کے نتیجہ میں اطاعت الہی کی ضرورت محسوس کریں۔

سنخ میں بھی یہی تدریج کا فلسفہ نمایاں ہے قرآن پاک کے انداز تشریح سے یہ اصول

بآسانی سمجھ میں آتا ہے کہ قانون کے اجراء میں تدریجی طریقہ کار اختیار کرنا چاہئے، اور زیادہ زور تعلیم و تربیت پر دینا چاہئے تاکہ انسان کے اندر سے قانون کی پابندی کا جذبہ پھوٹ پھوٹ کر نکلے اور خوش دلی کے ساتھ احکام الہی پر عمل پیرا ہو، شاہ صاحب نے اسی نکتہ کو ایک جامع مثال ”حال طبیب“ کے حوالے سے اُوپر بیان کیا ہے، اس سے جہاں یہ اشارے ملتے ہیں وہاں تصور نسخ کی بنیاد پر اس اصل کی بھی تخریج کی گئی ہے کہ قوت نافذہ ارباب علم و نظر کے مشورہ سے وقتی و معاشرتی مصالح کے پیش نظر بعض قواعد میں ترمیم کر سکتی ہے، جیسا کہ سلف کے زمانہ میں اس پر عمل درآمد ہوتا رہا ہے،

قاضی بیضاوی کا لکھنا ہے۔

”وذلك لان الاحكام شرعت والايات نزلت لمصالح العباد و تکمیل لنفوسهم فیضلا من الله ورحمة ذلك باختلاف الاعصار والاشخاص کاسباب المعاش فان النافعة فی عصر واحد یضره فی غیر“ (۲۰۷)

ترجمہ: جو نسخ اس لئے ہے کہ اللہ کے فضل و مہربانی سے بندوں کے مصالح اور ان کے نفوس کی تکمیل کے لئے احکام مقرر کئے ہیں اور آیتیں نازل ہوئیں، اور یہ مصالح اشخاص اور زمانے کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، جیسے معاش کے وسائل و ذرائع وغیرہ بسا اوقات ایک زمانے میں جو چیز نافع ہوتی ہے وہ دوسرے کے لیے مضر ہوتی ہے۔

شاہ صاحب نے بھی اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں اسباب النزول الشرائع الخاصہ بعصر دون عصر و قوم دون قوم میں اس نکتہ کا جائزہ پیش کیا ہے۔ (۲۰۷)

نسخ سے متعلق ان کے ہاں اس تصور پر سب سے بڑا استدلال حضرت عمرؓ کے ”اولیات“ ہیں، وہ ”اولیات“ دراصل اس نوع کے نہیں ہیں، کہ کسی شخص کی ذاتی رائے و قیاس پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، بلکہ اسی اصول کے تحت روح مقصد شریعت کو باقی رکھتے ہوئے قرآنی احکام کو بدلے ہوئے حالات پر منطبق کرنے کی بہترین شکلیں تھیں، جو بعد والوں

کے لئے دلیل راہ کی حیثیت سے کام دے گئی۔

خلاصہ بحث:

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی طریقہ کار سے استحسان، استصلاح، تعدیل، تبدل زمان سے تبدل احکام وغیرہ اصول اخذ کئے ہیں اور انہیں ماخذ قانون کے ذمے میں شمار کیا ہے، فقہ کی کتاب ردالمحتار وغیرہ میں بہت سی صورتیں، جن میں وقتی مصالحوں کی بنا پر ”قوت نافذہ“ کے اختیارات اتنے وسیع مانے گئے ہیں، کہ بعض جائز معاملات کو بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی ہے اور حکم کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے، بہر حال قرآن حکیم میں نسخ کا ایک افادی پہلو ہے، نسخ سے اسلامی تشریح میں لچک کا عنصر غالب نظر آنے لگتا ہے، حنفی فقہ میں یہ عنصر مقابلہٴ کچھ زیادہ ہی ہے، اور اس کی تفصیل آئندہ آئے گی، تاہم نتیجہ بحث کے طور پر حقیقت واضح ہوگئی کہ نسخ کا تصور موجود ہے، شاہ صاحب اس ضمن میں ایک مخصوص نقطہ لہم رکھتے ہیں جس کا افادی پہلو مسلم ہے۔

تشریح اسلامی کی تشکیل میں مبعوث فیہ

قوم کی نفسیات کا عمل دخل کا جائزہ

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

فقہ یا شرع اسلامی، الہی دستور و قانون زندگی ہے، اس کی بنیاد رحمت رافت اور عدل پر ہے، شریعت اسلام کئی اعتبارات سے وضعی قانون سے مختلف ہے، یہ ان مقررہ اصول کی روشنی میں (خواہ وہ اصول نقلی ہوں، جیسے کتاب اللہ و سنت رسول اللہ، یا عقلی ہوں، جیسے اجماع، قیاس، استحسان وغیرہ) سے مستنبط اس قانون الہی کا نام ہے جو انسان کی مادی زندگی سے بڑھ کر اخروی زندگی کے مسائل کو زیر بحث لاتا ہے اور مادی زندگی میں استحکام کا باعث ہے۔

فقہ کے لئے اساسی ماخذ قرآن حکیم سے متعلق گذشتہ مباحث سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچا ہے، کہ کلام اللہ فقہ کے لئے اصل الاصول ہو کر کن کن جہتوں سے راہنمائی کرتا ہے، قرآن کلیات و اصول بیان کرتا ہے، قرآن کی راہنمائی دستوری رنگ میں ہے، کہ زندگی کے حدود اربعہ متعین کر کے ایک خاکے کی نشاندہی کرتا ہے، اس خاکے میں رنگ بھرنا اور زندگی کے خدو خال متعین کرنا غرض زندگی کی پوری تفصیلات و جزئیات بیان کرنا مجتہدین کے اجتہادات پر چھوڑ دیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ قرآنی روح کی تنفیذ زندگی میں کیسے ممکن بناتے ہیں، یہاں یہ جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، کہ شریعت محمدی اور فقہ اسلامی کن عناصر پر استوار ہے، جب اللہ تعالیٰ کی رحمت کا اظہار ہو رہا تھا اور انسانی ہدایت کے لئے پیغمبر عربی کی بعثت کا فیصلہ ہوا تو مبعوث فیہ قوم کی نفسیات کی کس حد تک رعایت رکھی گئی، یہ مسئلہ بھی حل طلب ہے کہ اگر تشریح و تقنین میں مخصوص عرب قوم کی عادات اور قومی قانون کی رعایت برتی گئی، تو دین اسلام کی عالمگیریت کا کیا مطلب باقی رہ جاتا ہے، یوں دین اسلام کی امتیازی اوصاف کی حقیقت واضح ہونا ممکن ہو سکے گا۔

اس ضمن میں عبید اللہ سندھی شاہ ولی اللہ کی زبانی نقل کرتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کا یہ ارادہ ہوا، کہ انسانیت کو آخری الہی قانون عطا کی جائے تو قرآن عظیم کو پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفیٰ پر نازل فرمایا، قرآن و سنت پر مبنی شریعت کا مقصد اس ضرورت کو پورا کرنا تھا کہ ”اظہار علی الدین کلمہ“ کا مطلب پورا ہوا اور ایک ایسے کامل جامع دین کا تعارف کرانا طے ہوا، کہ تمام ادیان اس کے مقابلے میں کالعدم قرار پائے۔ (۲۰۸)

عبید اللہ سندھی یہ تجزیہ بھی کرتے ہیں، کہ قرآن کا عظیم مقصد جو اظہار علی الدین کلمہ ہے، یہ علمی یعنی دلیل کی بنیاد پر ہے، یا غلبہ سیاست کی بنیاد پر، پھر آیا یہ مطلب حاصل بھی ہوا یا ہنوز وہ وقت آنے والا ہے، یہ مباحث سندھی صاحب نے چھیڑے ہیں، یہاں معروضی انداز پر تشریح اسلام سے متعلق ان اصول و قواعد کا جائزہ پیش کرنا مطلوب ہے، جن پر تشریح کا مدار ہے، یہ حقیقت پہلے واضح ہو چکی ہے کہ شریعت کے جتنے احکام ہیں ان میں سہولت، عدم حرج، قلت تکلیف، ان کے نفاذ میں تدریج وغیرہ کی رعایات کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، یہاں شاہ صاحب تشریح کے حوالے سے جن نادر امور کی نشاندہی کرتے ہیں اور شریعت اسلام کی تشکیل میں مبعوث فیہ قوم کی نفسیات کی رورعایت کے حوالے سے جو نئے زاویے متعارف کراتے ہیں، اس کا جائزہ پیش کرنا مقصود ہے۔

شریعت اسلامی کی عالمگیریت کا نیا پہلو:

شاہ صاحب ایک وقیح عبارت میں یہ لکھتے ہیں کہ تکمیل نعمت الہی کی ایک شکل بین الاقوامی نظام عدل کا قیام ہے، یعنی خداوند تعالیٰ نے اجتماع انسانی کی ترقی کی جو راہ طبعی مقرر کی ہے، اس کی انتہا یہ ہے کہ کرہ ارض پر ایک مستقل، پائیدار اور عالمگیر نظام شریعت کا قیام ہو، تاکہ تمام نوع انسانی کو راحت نصیب ہو جائے اور مختلف اجتماعات میں ربط و اتحاد پیدا ہو کر دنیاوی و اخروی زندگی میں کامیابی کا سامان ہو، اس عالمگیر مشن کے لئے رحمتِ دو عالم کی بعثت کا فیصلہ اس شان سے ہوا کہ ان کی شریعت میں معاشی انصاف کے نقطہ کو اہم مقام عطا کیا گیا، شاہ صاحب ”الفہمات الالہیہ“ میں لکھتے ہیں:

ولما كان الشر الساری فی زمن ابراهیم علیہ السلام هو

نسیان التوحید انزل الحق بازاء ہ باشاعة التوحید و تولید العبادات من الطہارت والصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم، والذکر، ولما کان الشر الساری فی زمن نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اختلال الملل وانقلاب الارتفاقات خاصة علی اصحابہا وکان الامر اشد (۲۱۰)

ترجمہ: ابراہیم علیہ السلام کے عہد میں دنیا توحید کو فراموش کر چکی تھی، اس لئے اس زمانے میں توحید کی اشاعت اور طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج، روزہ اور ذکر کی عبادتیں جاری کرنے کے احکام نازل ہوئے، مگر ہمارے نبی اکرم حضرت محمدؐ کے زمانے میں اقوام کے اندر معاشی و معاشرتی فسادات پیدا ہو چکے تھے، اور ان کی ارتقائی زندگی خراب ہو چکی تھی، اور یہ خرابی حضرت ابراہیمؑ کے زمانے کی خرابی سے زیادہ شدید شکل میں ظاہر ہوئی تھی، اس لئے حضرت محمدؐ کو ان کی معاشی و ارتقائی خرابیوں کے استیصال کے لئے اشاعتِ عبادات اور ان کے اوقات معین کرنے کا حکم ہوا، اور حکمت الہیہ نے فیصلہ کیا کہ اس نبی اعظمؐ کے ذریعے سے رومی و ایرانی ملوکیتوں کو برباد کر دیا جائے اور ان کی جگہ بین الاقوامی حکومت قائم کر دی جائے۔

لہذا فقہ اسلامی کا یہ پہلو زبردست اہمیت کا حامل ہے، کہ اس کے احکام کا بڑا حصہ معاملات و مالیات کے نظام سے متعلق ہے، شریعت اسلامیہ کے معاشی پہلو پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ہنوز یہ سلسلہ جاری ہے، اسلامی معیشت اس وقت ایک اہم موضوع کی حیثیت اختیار کر چکا ہے، تمدن کے ارتقاء سے اس موضوع سے متعلق نئی جہات متعارف ہو رہی ہیں، اس موضوع پر آئندہ ابواب میں بحث شامل مقالہ ہے۔ فقہ اسلام کی دوسری بڑی خوبی اس کا ملت ابراہیمؑ ہونا ہے۔

شریعتِ اسلام کی بنیاد آسان، روشن ملت ابراہیمی پر ہے:

شرعی و فقہی احکام پر اگر غور کیا جائے تو اس کے تمام احکام میں آسانی، عدم مشقت اور انسانی فطرت سے ہم آہنگی نظر آتی ہے، پیغمبر علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ”بعثت بالحنفیة السمحة البيضاء یعنی میں آسان، روشن اور دین حنیف جو تمام ادیانِ باطلہ سے ہٹ کر توحید پر قائم ہے، کے ساتھ بھیجا گیا ہوں، دین بیضاء و سحاء کی ایک صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس قانونِ شریعت سے مومنوں کو نوازا ہے، وہ کسی جبر کی بنیاد پر مسلط نہیں کیا گیا ہوتا بلکہ وہ انسان کے اندر کی آواز ہوتی ہے اور اس کے احکام مبعوث فیہ قوم کے لیے مانوس ہوتے ہیں، تکمیلی شریعت کا یہ پہلو بھی بڑا روشن ہے، شاہ ولی اللہ شریعت کے اس پہلو پر بھی تبصرہ کرتے ہیں:

ان صلی صلی اللہ علیہ وسلم بعث بالملة الحنیفة السماعیلة الی شاعت فی العرب لاقامة عوجها وازالة تحریفها و اشاعة نورها و ذالک قوله ملة ابراهیم ولما کان الامر علی ذالک و جب ان تكون تلک الملة مسلمة و سنتها مقررة اذ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ بعث الی قوم فیهم بقیة سنة راشدة فلامعنی لتغییرها و تبدیلها بل الواجب تقریرها لانه اطوع لنفوسهم (۲۱۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسماعیلی ملت حنفی لے کر بھیجے گئے تھے، جو عرب میں جاری تھی، اس کے ٹیڑھے پن کو سیدھا کرنے کے لیے اور اس کے بگاڑ کو دور کرنے کے لیے، اس کی روشنی کو پھیلانے کے لیے، قرآن کریم کے اس قول ملت ابراہیم کا یہی مطلب ہے، جب معاملہ کی نوعیت یہ ہے تو ضروری ہے کہ ملت ابراہیمی کے اصول مسلم رہے ہوں اور اس ملت کے طریقے ثابت ہوں، کیونکہ پیغمبر جب ایسی قوم میں آتا ہے، جس میں پہلی شریعت کے کچھ طریقے باقی ہوتے ہیں، جن میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی تو اس کو تبدیلی سے کچھ

سروکار نہیں ہوتا، بلکہ وہ پیغمبران طریقوں کو قائم رکھتا ہے، یہی صورت لوگوں کی طبیعتوں کے لئے زیادہ خوشگوار بنتی ہے، اور اسی کے ذریعے ان پر حجت قائم ہوتی ہے۔

شاہ صاحب مزید اس حوالے سے لکھتے ہیں، کہ شریعت اسلامیہ کی تشکیل میں قومی نفسیات کا کس قدر عمل دخل ہوتا ہے۔

”زمانہ جاہلیت میں لوگ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کے جواز کو تسلیم کرتے تھے، جزا و سزا کے قائل تھے، نیکی و بھلائی کے اصول پر اعتقاد رکھتے تھے، ارفاقِ ثانی و ثالث کے ساتھ معاملہ کرتے تھے۔“ (۲۱۲)

اس کا مطلب یہ ہے کہ شرائعِ عمومی طور پر اور شریعتِ محمدیہ خصوصی طور پر سابقہ روایات و آثار ہی کی اساس پر تشکیل پاتے تھے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں: و کثیرا ما يستدل هذا النبي ﷺ في مطالبة بما بقى عندهم من الشريعة الاولى (۲۱۳)

بسا اوقات آنے والا نبی اپنے مفہوم و مطالب کی وضاحت میں پہلی شریعت کی جو چیزیں باقی رہ گئی تھیں، ان سے استدلال کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے، کہ قرآن حکیم میں مختلف نبیوں کے تذکرہ کے بعد رسول اللہ گوان کی اقتداء اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے فَبِهْدَاهُمْ اَقْتَدِهْ (۲۱۴) یعنی ان کی ہدایت کی آپ بھی پیروی کیجئے۔

غرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے اس طرح الہی حکمت اور بنیادی اصولوں کی روشنی میں پرانی موجود چیزوں اور نئی توجیہات کو سامنے لا کر حالت و زمانے کی مناسبت سے ایک نئی شریعت کی تکمیل فرمائی۔ تشکیلِ شریعت میں عرب قوم کی نفسیات اور ان کے رسم و رواج کو کس قدر عمل دخل رہا، اس حوالہ سے شاہ صاحب کی تعلیمات کے مطالعہ سے ایک الجھن پیش آتی ہے، کہ شاہ صاحب کی تحریرات میں ایک طرف دین اسلام کو عالمگیر اور پوری انسانیت کا دین کہا گیا ہے، قرآن کریم کا مقصد ہی بقول سندھی، اظہار علی الدین کلمہ ہے، جبکہ دوسرے پہلو سے یہ امر، کہ شاہ صاحب شریعتِ اسلام کی تشکیل میں محض عربی قومیت اور ان کی تہذیب و ثقافت کو اساس بتاتے ہیں، بظاہر ان دو امور میں تضاد نظر آتا ہے، شاہ صاحب نے خود اس تضاد کے ارتقاع سے

متعلق لکھا ہے اور اس کا مناسب حل پیش کیا ہے، تاہم اس وقت یہ دیکھنا ہے، کہ عرب جو پیغمبر اسلام کی مبعوث فیہ قوم تھی، شریعت کی تشکیل میں ان کی نفسیات و رجحانات کا کس قدر پاس رکھا گیا، شاہ صاحب ”تفہیمات الہیہ“ میں لکھتے ہیں:

وقد صح ان العادات القبيلة و اوضاع البلد و اخلاقا ما فی
التشريع و هذا سر قول العامة الشريعة تختلف باختلاف
الزمان والمكان ومثل ذلك كممثل المطر ينزل من
السماء صافياً لطيف الطبع ثم يتدخل فيه بعد الوقوع ما
على الارض فلا يلبسوى ماء غدیر الاقليم الاولی
والثانی (۲۱۵)

ترجمہ: اور بے شک یہ درست ہے، کہ قبیلہ کی عادتوں اور شہر کے حالات کو تشریح میں پورا دخل ہوتا ہے، اور یہی راز ہے اس قول عام کا کہ شریعت زمان و مکان کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے، اس کی مثال بارش کی سی ہے جو آسمان سے بالکل صاف لطیف الطبع ہو کر نازل ہوتی ہے پھر زمین پر پڑنے کے بعد اس میں ہوا اور زمین کا اثر سرایت کر جاتا ہے، اس وجہ سے اقلیم اول و ثانی کے تالابوں کا پانی یکساں نہیں ہوتا۔

اگر عرب قبل از اسلام کے قومی مزاج اور اسلامی احکام دونوں کا مطالعہ ساتھ ساتھ کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ اسلامی احکام کی تشکیل و تشریح میں عربوں کے قومی مزاج اور ان کے عادات و امیال کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ دوسرے مفکرین سے قطع نظر اس حوالے سے شاہ صاحب ایک مخصوص انتقادی نظر رکھتے ہیں، اس ضمن میں مزید اقتباسات یہ ہیں:

ولذالك كان الطيب والخبيث في المطاعم مفوضا الى
عادات العرب ولذاك حرمت بنات الاخت علينا دون
اليهود فانهم كانوا يعدونها من قوم ابیها لا مخالطة بينهم
وبينها ولا ارتباط ولا اصطحاب فهی كالا جنبية بخلاف

العرب ولذالك طبخ العجل في لبن امه حراما عليهم
دوننا. (۲۱۶)

ترجمہ: اسی وجہ سے کھانوں میں حلال و حرام عرب کے عادات کے سپرد تھا اور اس وجہ سے بھانجی ہم لوگوں کے لئے حرام ہے، یہود کے لئے حرام نہ تھی، کیونکہ وہ بھانجی کو اس کے باپ کی قوم سے سمجھتے تھے اور اپنے اور اس کے درمیان کوئی ارتباط و علاقہ نہیں مانتے تھے، وہ مثل اجنبی عورت کے ہوتی تھی، بخلاف عربوں کے، اسی طرح بچھڑے کا اس کی ماں کے دودھ میں پکانا حرام تھا لیکن ہم پر نہیں۔

شاہ صاحب کا بیان ہے:

يعتبر في الشرائع علوم مخزونة في القوم و اعتقادات كامنة
فيهم و عادات تتجاري فيهم كما تتجاري الكلب. (۲۱۷)

شرائع میں قوم کے علوم محفوظ کا اعتبار ہوتا ہے، نیز ان اعتقادات کا جو ان میں جڑ پکڑے ہوتے ہیں، اور ان عادات کا جو ان میں سرایت ہوتی ہیں، مذکورہ بالا الجھن کے حل کے طور پر شاہ صاحب پیغمبر اسلام کی بعثت کی اولی و ثانوی لحاظ سے دو بعثتیں مانتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

بعثة صلى الله عليه وسلم تضمن بعث آخرى فالاولى انما
كانت الى بنى اسماعيل... وهذه البعثة تستوجب ان
يكون مادة شريعته ما عندهم من الشعائر والسنن
العبادات و وجوه الارتفاقات اذ الشرع انما هو اصلاح
ما عندهم لا تكليفهم بما لا يعرفونه اصلاً و الثانية كانت
الى جمع اهل الارض عامة بالارتفاق الرابع. (۲۱۸)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ایک اور بعثت کو شامل ہے، آپ کی پہلی بعثت صرف بنو اسماعیل کی طرف تھی، بعثت کی یہ قسم اس بات کو واضح کرتی ہے کہ اس رسول کی شریعت کا مادہ وہی شعائر، عبادات کے طریقے

اور ارتفاقات ہوں، جو رسوم اس قوم میں رائج تھے، کیونکہ شرع کا مقصد صرف لوگوں کی اُن عادتوں اور طریقوں کی اصلاح ہوتا ہے، کہ جن سے وہ مانوس ہوتے ہیں، نہ یہ کہ ان کو ان امور کی تکلیف دی جائے جن کو وہ قطعاً جانتے نہ ہوں۔

اس حوالہ سے شاہ صاحب نے ”اقامة الارتفاقات و اصلاح الرسوم“ کے عنوان سے جو باب باندھا ہے، اس میں تفصیل بیان کی ہے۔

انبیاء علیہم السلام قوم کے طبیب ہوتے ہیں:

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں، کہ انبیاء علیہم السلام قوم کے طبیب ہوتے ہیں اور وہ قوم کے مرض اور مزاج کی مناسبت سے غذا و دوا تجویز کرتے ہیں، شاہ صاحب کا بیان ہے:

انما مثله كمثل الطيب يعمد الي حفظ المزاج المعتدل
في جميع الاحوال فتختلف احكامه باختلاف الاشخاص
و الزمان فيأمر الشاب بما لا يامر به الشاب و يامر في
الصيف بالنوم في الجو لما يرى ان الجو مظنة الاعتدال
حينئذ و يامر في الشتاء بالنوم داخل البيت لما يرى انه
مظنة البرد حينئذ. (۲۱۹)

ترجمہ: یہ واضح ہے کہ انبیاء علیہم السلام قوم کے اطباء ہوتے ہیں اور وہ قوم کے مرض و مزاج کی مناسبت سے دوا تجویز کرتے ہیں، جس طرح ایک عامل طبیب تشخیص و تجویز کے ہر مرحلے میں گرمی، سردی، قوی، مزاج، عمر وغیرہ کی رعایت ضروری سمجھتا ہے اس طرح یہ حضرات قومی مزاج کو معتدل رکھنے کے لئے دوا اور پرہیز وغیرہ تجویز کرتے ہیں۔ وہ مبعوث فیہ قوم کے مرغوبات و مالوفات میں ترک و قبول کے حوالے سے حکمت کو مد نظر رکھتے ہیں، قوم کی مالوفات میں وہ شمشیر بے نیام ہوتے ہیں اور نہ ان کے استعمال کی کھلی اجازت دیتے ہیں، بلکہ لوگوں کی

نفسیات اور طبعی میلان کا لحاظ کر کے 'خدا صفا و دع' ما کدر کے اصول پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔

خود شاہ صاحب لکھتے ہیں:

فما كان صحيحاً موافقاً لقواعد السياسة الملية لا تغيره بل
تدعو اليه وتحث عليه وما كان سقيماً قد دخله التحريف
فانها تغيره بقدر الحاجة وما كان حرياً ان يزيد فانها يزداد
على ما كان عندهم. (۲۲۰)

ترجمہ: جو باتیں صحیح اور ملی سیاست کے اصول کے مطابق ہوتی ہیں، یہ حضرات ان میں کوئی تبدیلی نہیں کرتے بلکہ ان کی طرف دعوت دیتے ہیں اور قوم کو ان کی ترغیب دیتے ہیں اور جو باتیں بری ہوتی ہیں، ان میں تحریف و تبدیل داخل ہو جاتی ہے تو اصلاح کے ذریعے بقدر ضرورت ان میں ترمیم کر دیتے ہیں اور جن میں زیادتی کی ضرورت سمجھتے ہیں ان میں اضافہ کر دیتے ہیں۔

شرائع میں عربی قومیت کا عنصر اور اسلام کی عالمگیریت کا مسئلہ:

ان تمام شواہدات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے، کہ شرائع میں مبعوث فیہ قوم کی نفسیات، عادات و اطوار کو بڑا دخل ہوتا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر تمام احکام و شرائع عربوں کے عادات و خصائل کے مطابق تشکیل پاتے ہیں، تو پھر دین اسلام عالمگیر کیسے ٹھہرا؟ کیا یہ بے انصافی نہیں کہ احکام ایک قوم کے مزاج کے مطابق بنائے جائیں اور تمام دنیا کو ان کی پیروی کی دعوت دی جائے؟ اس سوال کی اس طرح بھی تعبیر (Interpretation) ممکن ہے کہ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بجائے عرب کے کسی اور ملک یا کسی اور قوم میں ہوتی تو کیا اس وقت بھی اسلام کے احکام کی نوعیت یہی ہوتی یا کچھ اور؟ یہ الجھن یقیناً قابل اعتنا ہے۔ اس الجھن سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ تشریح میں کسی قوم کے عادات و خصائل مطلقاً مراد نہیں، حتیٰ کی شرب خمر اور اکل خنزیر بھی اس میں داخل ہو جائے، بلکہ شاہ صاحب کی

تصریح کے مطابق تشریح احکام میں وہ تیسری قسم کے عادات شامل ہیں جن میں من وجہ خیر اور من وجہ شر کا پہلو موجود ہوتا ہے، ایسی عادات میں خیر کا حصہ اختیار کیا جاتا ہے، اور شر کا حصہ چھوڑا جاتا ہے، باقی جہاں ان اخلاق کا تعلق ہے جو خیر محض ہیں ان کو بتمامہ قبول کیا جاتا ہے، اور شر محض اخلاق کو یکسر قلم زد کیا جاتا ہے۔ (۲۲۱)

الْحُجْنُ كَوْزْهِنِ مِیْنِ رِکْهَتَیْ هُوَیْ كَمَا جَا سَکْتَا هَیْ كَهْ بَعْضُ عَادَاتِ وَخِصَالِ عَمُوْمِیْ هُوْتِیْ هِیْنِ اَوْر تَمَامِ اِقَالِیْمِ كَهْ سَاجِ اِنِ پَر مَتَّفِقِ هُوْتِیْ هِیْنِ اَوْر بَعْضُ عَادَاتِ وَخِصَالِ مَخْصُوْصِ قَوْمِ كِیْ مِیْرَاثِ هُوْتِیْ هِیْنِ، اِیْسَیْ مَوَاقِعِ پَر شَارِعٌ كَا عَمَلٌ كَچْھ یُوں هُوْتَا هَیْ، خُوْد شَاہِ صَاْحِبِ كَا بَیَانِ هَیْ:

وَ اِذَا كَانَ كَذَاكَ وَجِبَ اِن تَكُوْنَ مَادَةَ شَرِیْعَتِهِ مَاهُوَ
بِمَنْزِلَةِ الْمَذْهَبِ الطَّبِیْعِیِّ لِاَهْلِ الْاِقَالِیْمِ الصَّالِحِ عَرَبِیْمِ وَ
عَجْمِیْمِ ثُمَّ مَاعِنْدَ قَوْمِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَ الْاِرْتِفَاقَاتِ وَ بِرَاعِیِّ فِیْهِ
حَالِهِمْ اَكْثَرُ مِنْ غَیْرِهِمْ ثُمَّ یَحْمَلُ النَّاسُ جَمِیْعًا عَلٰی اِتِّبَاعِ
تِلْكَ الشَّرِیْعَةِ. (۲۲۲)

ترجمہ: اور جب صورت یہ ہو تو اب ضروری ہے، کہ ایسے نبی کی شریعت کی اساس وہ ہونی چاہئے، جو تمام اقلیم صالحہ کے لوگوں کے لئے بمنزلہ مذہب طبعی ہو، پھر خود اس کی قوم کے پاس جو علم اور ارتفاقات ہوتے ہیں، وہ بھی اس نبی کی شریعت کا اساس ہوتے ہیں اور اس میں نبی اپنے قوم کے احوال کی رعایت دوسروں سے زیادہ کرتے ہیں، پھر یوں تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی دعوت دیتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہوا، کہ شریعت اسلام کا قوام بین الاقوامی عادات کے ساتھ ساتھ خاص عرب کے عادات سے بھی تیار ہوا ہے، تو جہاں تک پہلی عادات کا تعلق ہے، اسلام کا عالمگیر ہونا اس لحاظ سے مسلم ہے، لیکن دوسری نوع کے عادات کے پیش نظر جو احکام مشروع کئے جاتے ہیں ان کو کس طرح تمام قوموں کے لئے لازم کیا جائے؟ حضرت شاہ صاحب خود اس الجھن کا جواب دیتے ہیں:

فلا احسن ولا ایسر من ان یعتبر فی الشعائر والحدود
والارتفاقات عادة قومہ المبعوث فیہم ولا یضیق کل
التضیق علی الاخرین الذین یاتون بعد ویبقى علیہم فی
الجملة. (۲۲۳)

ترجمہ: اس سے اچھی اور آسان کوئی اور بات نہیں ہوتی کہ شعائر اور
حدود اور ارتفاقات میں یہ نبی اپنی قوم کی عادات کا ہی اعتبار کرے،
جس میں وہ مبعوث ہوا ہے، اور ان چیزوں میں دوسرے لوگ جو بعد
میں آئیں اور جن پر یہ احکام فی الجملہ باقی رہیں گے، ان پر زیادہ تنگی
نہ کی جائے۔

شعائر اللہ اور حدود کی اہمیت کے بارے میں ہر مسلمان جانتا ہے، شاہ صاحب لکھتے ہیں،
یہ احکام اولین قوم کی طرح آخرین قوم پر بھی فی الجملہ قائم کرنا تو ضرور رہیں گے، لیکن ان پر حدود
کے معاملے میں زیادہ تنگی نہ کی جائے، گویا اس ضمن میں فقہاء کے یہ اصول الحدود تندراء
بالشبهات پیش نظر ہو۔ حالات کی رعایت سے حضرت عمرؓ نے حد سرقہ میں قطع ید سے منع فرمایا
اور ارشاد فرمایا لا تقطع الید فی غدق ولا عام سنة (۲۲۴)

خلاصہ بحث:

اس بحث کو سمیٹتے ہوئے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ شعائر، اور ارتفاقات کی تشریح میں خاص
طور پر عادات عرب کے قومی اور عموماً بین الاقوامی عادات کا لحاظ رکھا گیا ہے، چونکہ حضرت پیغمبر
علیہ السلام سلسلہ انبیاء کی آخری کڑی ہے، اسلام کی عالمگیریت اور ملت و قومیت عربی میں تضاد
نہیں، یہ بعینہ وہی بات ہے جو شاہ صاحب کے ترجمان عبید اللہ سندھی لکھتے ہیں، اور یہی اس
بحث کا خلاصہ بھی ہے۔ قرآن حکیم بے شک قریش کی زبان اور ان کی ذہنیت کے مطابق نازل
ہوا، لیکن تھا خدا کا پیغام جو قریش کے واسطے سے ساری دنیا کو دیا جا رہا تھا۔ (۲۲۵)

سندھی صاحب اپنے عقیدے کے حوالے سے وحدت الوجود، وحدت ادیان اور مستقل
دین کے باہمی رابطہ نسبتی کے حوالے سے اپنے کتب میں بار بار دہراتے ہیں، ظاہر بین لوگوں نے

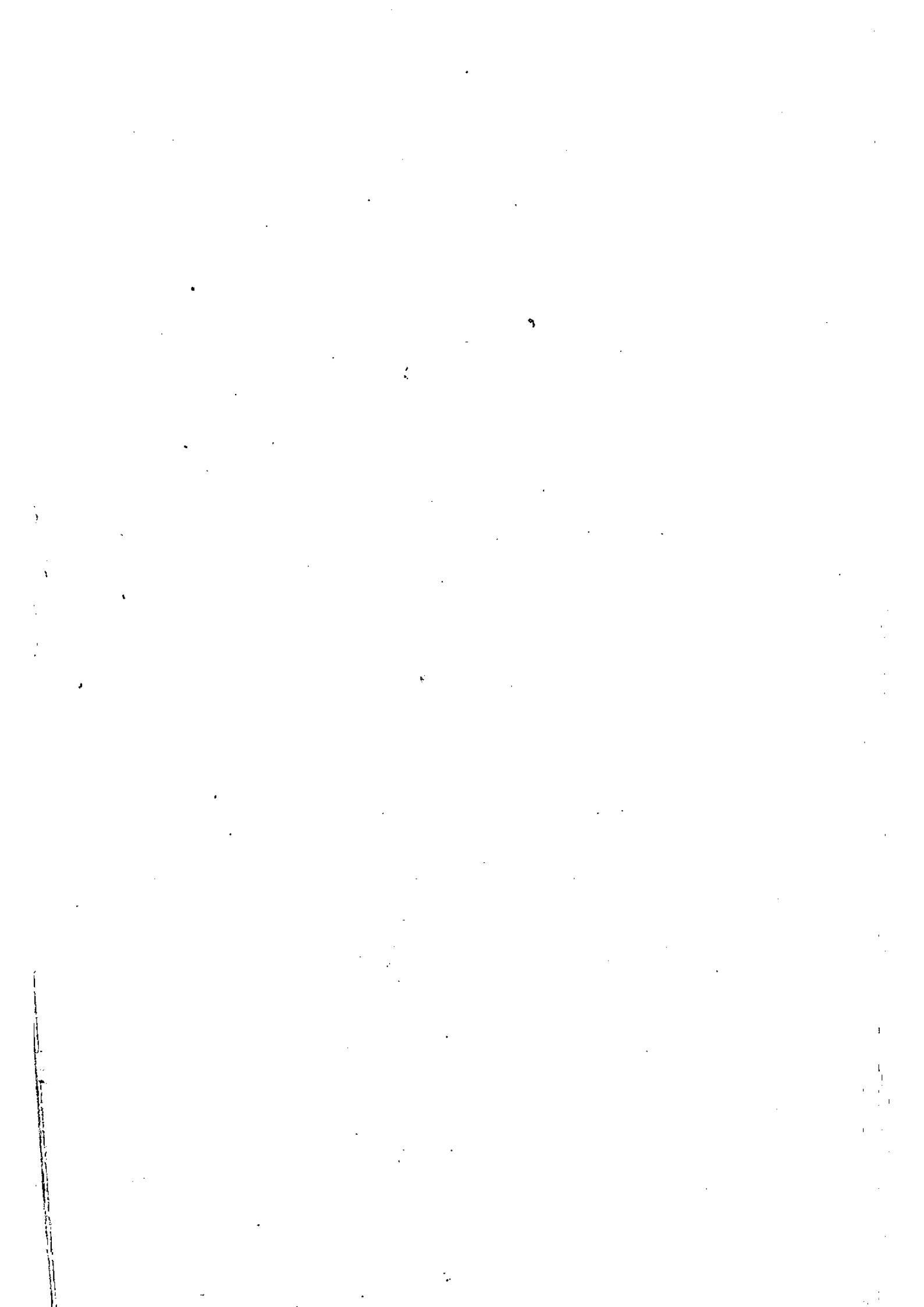
اسے قومیت کا جامہ پہنا کر مولانا کو مورد الزام ٹھہرایا، سندھی صاحب اس حوالے سے جو کچھ کہتے ہیں، وہ بھی اس بالا حقیقت کی عکاس ہے، سندھی صاحب لکھتے ہیں:

میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں اور اسی بناء پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں، لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے، قوم، بین الاقوامیت اور انسانیت ایک سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں۔ (۲۲۶)

دراصل شاہ صاحب دین کی عالمگیریت ان معنوں میں لیتے ہیں، کہ قرآن حکیم ایک دستور ہے اور ہر ملک کے مسلمانوں کے قومی قانون کو وہی مقصد پورا کرنا چاہیے جس کی دعوت عربی قانون دیتا ہے۔ یوں تمام تعبیرات میں انضمام کلی ہو جاتا ہے اور یہی نتیجہ بحث ہے۔ فقہ حنفی میں شعو بیت کا رنگ غالب ہے تبھی یہ فقہ عجم میں رواج پا گئی۔

فقہ کے ماخذ اول قرآن کریم سے متعلق امام الہند جن جن نادر نظریات کے حامل ہیں، اس کا تحقیقی جائزہ نظم قرآن، سبب نزول آیات، محکم تشابہ، نسخ، اور تشریح میں مبعوث فی قوم کی نفسیات و عادات کے عنوانات کے تحت پیش کیا گیا ہے، ان عنوانات کے ذیل میں شاہ صاحب کی نادر فکر کے کئی مستور پہلو سامنے آ گئے ہیں اور متعلقہ بحث کے خاتمے میں خلاصہ بحث کے عنوان سے نتائج کو بیان کیا گیا ہے۔

قرآن حکیم اپنی تعلیمات میں اصول و کلیات کے بیان کیساتھ مغلط کتاب ہے، اس کی تشریح و تفسیر اور اطلاق سے متعلق خود شارع علیہ السلام کا اسوہ حسنہ ہی ناطق ہے۔ فقہ کے ماخذ اول قرآن کے بعد اس کا ماخذ ثانی سنت نبوی سے متعلق شاہ ولی اللہ کن جہات سے مخصوص نظر رکھتے ہیں؟ اس حوالے سے ان کے کیا نظریات ہیں؟ آئندہ صفحات میں ان جیسے سوالات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔



فقہ کا ماخذ ثانی سنت نبویؐ

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

فقہ کا ماخذ ثانی باتفاقِ ائمہ سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، سنت بھی قرآن کریم کی طرح نقل و روایت پر مبنی مصدرِ شرع ہے، اگر قرآن حکیم یا سنت سے کوئی حکم ثابت ہو جائے تو وہ حکم ”منصوص“ کہلاتا ہے۔ سنت سے بھی قرآن کریم کی طرح علم یقین حاصل ہو جاتا ہے، چونکہ قرآن حکیم شرع کا اصل الاصول ہے، اور قرآن کریم ہی سے پتہ چلتا ہے کہ سنت بھی شرعی دلیل اور حجت ہے، لہذا مرتبے میں سنت کا درجہ قرآن کریم کے بعد کا ہے، دراصل سنت کی حیثیت قرآن کے بیان کردہ اصول و قوانین کی مبین و شرح کی ہے اور ظاہر ہے کہ مبین کا درجہ مبین کے بعد ہوتا ہے، اس لحاظ سے سنت کا درجہ قرآن کے بعد کا ہے، معاملات میں تصفیہ اور نوازل مسائل کے حل کے طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم حضرت معاذ ابن جبل اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو یہ تھا کہ وہ پہلے قرآن کریم میں مسئلے کا حل ڈھونڈ نکالیں پھر سنت کی طرف رجوع کر لیا کریں، دونوں میں حکم نہ ملنے کی صورت میں اجتہاد کر لیا کریں۔ (۲۷۷)

پیش نظر مضمون میں معروضی طور پر فقہ کے ماخذ ثانی ”سنت“ سے متعلق شاہ ولی اللہ کی انفرادی فکر کو اجاگر کرنا ہے، ظاہر ہے سنت سے متعلق شاہ صاحب نے جن زاویوں سے بحث کی ہے انہیں مباحث کے تتبع و احصاء ہی سے شاہ صاحب کی انفرادی فکر کے مسئلے کو مشخص کیا جاسکتا ہے، لہذا جن جن عنوانات کے ذیل میں شاہ صاحب نے سنت کے مباحث کو چھیڑا ہے، ان کی تفصیل تو بعد میں آرہی ہے، یہاں اساسی طور پر مقالے کے اس حصے میں سنت اور حدیث میں فرق، سنت کی حیثیت قرآن کی مبین و شرح کی ہے یا سنت بذاتِ خود مستقل حجت ہے، سے متعلق شاہ ولی اللہ کا نقطہ نظر معلوم کرنا ناگزیر ہے۔ مسئلہ مذکورہ کے تحقیقی جائزہ پیش کرنے سے

پہلے ایک سوال کا دفعیہ کرنا ضروری ہے، سوال یہ ہے کہ شرع میں دلائل کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے؟

شرع میں دلائل کی ضرورت کیوں؟

چونکہ ہر مسلمان روزمرہ کے مسائل میں ان شرعی احکام کا مکلف ہے، جس کا دار و مدار اس کے علم پر ہے، شرعاً وہی علم معتبر ہے جو کم از کم ایسی شرعی دلیل سے حاصل ہو جس سے اس کی طبیعت مطمئن ہو جائے، یعنی جس دلیل سے ظن غالب حاصل ہو جائے، ورنہ قرآن حکیم اَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۲۲۸) ترجمہ: کیا اللہ تعالیٰ پر افتراء کرتے ہو، حالانکہ تمہیں علم نہیں اور قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (۲۲۹) ترجمہ: فرمادیجئے، کیا اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے، یا اللہ تعالیٰ پر افتراء باندھتے ہو، کا ارتکاب لازم آئے گا۔

لہذا شریعت کا مبنی مخصوص دلائل پر ہے، شرع میں کوئی ایسی بات مقبول نہیں جو شرعی دلیل پر مبنی نہیں ہوتی، شرعی دلائل کا اصل الاصول قرآن عظیم سے متعلق پچھلے صفحات میں بحث ہو چکی ہے، دوسرے شرعی ماخذ سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق بحث کرنے سے پہلے سنت و احادیث کی حقیقت معلوم کرنا بر محل ہے۔

سنت کی تعریف:

لغوی اعتبار سے سنت کا لفظ عادت اور طریقوں کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، یعنی ”الطريقة المنسلوكة في الدين“ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر دینی کام سنت کہلاتا ہے، اصطلاحی طور پر علامہ آمدی لکھتے ہیں:

واما السنة في الشرع فقد تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي ﷺ وقد تطلق على صدره عن رسول الله ﷺ من الأدلة الشرعية بما هو ليس بمتلو ولا بمعجز ولا داخل في معجز ويدخل في ذلك اقوال النبي ﷺ و افعاله و تقاريره (۲۳۰)

ترجمہ: شرع اسلام میں سنت کے لفظ کا اطلاق ان تمام امور پر ہوتا ہے، جو نبی کریمؐ سے منقول ہوں، اس طرح ان دلائل پر بھی ہوتا ہے جو نبی کریمؐ سے قولاً یا عملاً ثابت ہوئے ہیں، لیکن وہ قرآنی حصے نہ ہوں، اس طرح لفظ سنت میں آپؐ کے تمام اقوال، افعال اور تقریرات شامل ہیں۔

حدیث کے لغوی معنی:

سنت کے ہم معنی حدیث بھی معروف اصطلاح ہے، حدیث کے لغوی معنی ابن منظور بیان کرتے ہیں:

الحديث بقیض القديم والحدوث بقیض القدمة (۲۱۶)
ترجمہ: حدیث قدیم کی اور حدوث قدامت کی ضد ہے، حافظ ابن حجر عسقلانی 'تدریب الراوی' میں لکھتے ہیں:
المراد بالحديث في عرف الشرع ما أضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم (۲۳۲)

علمائے اصولیین سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں، سنت میں نسبت الی الرسول ثابت ہوتی ہے، پھر یہ کہ سنت علامہ بیضاوی کے مطابق ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول غیر القرآن او فعل او تقریر کو شامل ہے، یعنی سنت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ طور طریقوں، ارشادات و اقوال پر بولا جاتا ہے، وہ سنت کو تین بڑی قسمیں یعنی قولی، فعلی اور تقریری قرار دیتے ہیں۔

حدیث میں چونکہ انتساب الی الرسول ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث کی ثبوت یعنی انقطاع و اتصال میں بحث کے مواقع موجود ہوتے ہیں، حدیث ہی کی اصطلاح موضوع، غریب، مقلوب، شاذ، مرسل، منقطع، معضل (۲۳۳) یعنی ہمہ اقسام پر اطلاق ہوتی ہے، حدیث ہی کی اقسام میں حدیث متواتر، مشہور اور آحاد وغیرہ شامل ہیں۔

اکثر اہل ظواہر کا لکھنا ہے کہ سنت اور حدیث میں ترادف کی نسبت پائی جاتی ہے، وہ اس

کے بھی قائل نہیں کہ کہا جائے کہ سنت سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عملی طریقہ اور حدیث اس کے اثبات کا ذریعہ ہے۔ (۲۳۳)

شاہ صاحب کی نظر میں سنت و حدیث کی حیثیت:

شاہ صاحب سنت و حدیث میں عام و خاص من وجہ کی نسبت بتاتے ہیں ان کے ہاں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، افعال، تائیدات حتیٰ کہ صفات بھی حدیث کے ذمے میں شامل ہیں، ان میں سے سنت صرف وہ احادیث ہیں جو معمول بہا ہیں، ان میں نسبت الی الرسول قطعی طور پر ثابت ہو، اور وہ افعال ذاتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص بھی نہ ہوں، نہ منسوخ ہوں، جیسے صوم وصال کی حدیث اور الماء من الماء کی حدیثیں ہیں مگر سنت نہیں۔ (۲۳۵)

شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ روایات میں تمسک بالسنۃ کی ہدایت کی گئی ہے، اور سنت میں اس لحاظ سے وسعت پائی جاتی ہے کہ خلفاء اربعہ کے تمام دینی طریقوں کو سنت تو کہا جاتا ہے، مگر اس پر حدیث کا اطلاق نہیں کیا جاتا۔ عموم خصوص من وجہ میں ایک مادہ اجتماع ہوتا ہے اور دو مادہ افتراق، لہذا وہ احادیث جو معمول بہا ہیں، وہ حدیثیں بھی ہیں اور سنت بھی، اور حدیث الماء من الماء ایک مادہ افتراق ہے، وہ حدیث تو ہے مگر سنت نہیں، کیونکہ بقول شاہ صاحب وہ منسوخ ہے اور جمعہ کی پہلی اذان دوسرا مادہ افتراق ہے، وہ سنت ہے مگر حدیث نہیں۔ (۲۳۶)

حدیث و سنت کی اہمیت:

شاہ صاحب کی نظر میں حدیث و سنت کی اہمیت اور اس کی مستقل تشریحی حیثیت سے متعلق قرآن کی داخلی و خارجی شہادات بے شمار ہیں، ان کی قدرے تفصیل اسی مضمون میں آرہی ہے، تاہم اس حوالے سے قرآن کی داخلی شہادت اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ فریضہ رسالت محض اللہ کی آیات کا دوسروں تک پہنچا دینا ہی نہیں بلکہ اس حوالے سے تعلیم کتاب بھی منصب رسالت کا حصہ ہے، تعلیم محض الفاظ کے سنا دینے کا نام نہیں بلکہ مشکل مطالب کا حل کرنا اور مجمل و مبہم باتوں کی تفصیل و تشریح کو تعلیم کہتے ہیں۔ تعلیم کبھی زبان، کبھی عمل سے اور کبھی زبان و عمل دونوں

سے ہوتی ہے، فرائض نبوت میں شامل تعلیم کتاب و حکمت کا مصداق وہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سنن و جملہ تعلیمات کی شکل میں موجود ہیں۔

سنت کی تشریحی حیثیت و اہمیت سے متعلق قرآنی آیت اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَاكَ اللهُ (۲۳۷) ترجمہ: اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ تمہاری طرف بھیج دی ہے، تاکہ لوگوں کے درمیان اس طرح فیصلہ کریں جس طرح اللہ تعالیٰ تمہیں دکھلائیں، وہ تفسیر ملحوظ رکھنے کے لائق ہے جو علامہ قرطبی نے کی ہے، علامہ بماریک اللہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ای اریک اللہ تعالیٰ معناه علی قوانین الشرع بوحی او بنص وهو يدل علی ان النبی ﷺ اذا راي شيئا اصاب لان الله تعالیٰ اراه ذالك و قد ضمن الله تعالیٰ لانبیائه العصمة۔ (۲۳۸) قرطبی کی عبارت کا ما حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد بمنزلہ وحی اور نص صریح کے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت واجب التعمیل ہے اور آپ مطاع مستقل ہیں، بلکہ قرآنی حکم و یحل لہم الطیب و یحرم علیہم الخبیث (۲۳۹) یعنی آپ بذات خود محرم و میح ہیں، ان تمام شواہدات سے پتہ چلتا ہے کہ حدیث و سنت کی مستقل حیثیت ہے، اس حوالے سے کہ حدیث کی تشریحی حیثیت مستقل ہے یا اس کی حجیت قرآن کریم کی مبین و شرح کی ہے، مستقل موضوع ہے۔ ان دونوں جہات سے متعلق بحث کا خلاصہ درج ذیل ہے اور اسی بحث کے ذیل میں حدیث و سنت کی اہمیت کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا، لہذا آئندہ بحث سنت کی ان دو جہات کی تنقیح سے متعلق ہے۔

سنت کی حیثیت قرآن کی مبین کی ہے، یا تشریح مستقل ہے؟

سنت کے بارے میں یہ بحث بر محل ہے کہ شاہ صاحب سنت کو کس حیثیت سے دیکھتے ہیں، وہ سنت کو تشریح مستقل کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کا بیان کنندہ قرار دیتے ہیں؟ یا سنت کو وہ تشریح مستقل کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، مولانا عبید اللہ سندھی شاہ صاحب کی طرف انتساب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

شاہ ولی اللہ سنت کو قرآن سے بیان شدہ چیز مانتے ہیں، پھر قیاس وہ معتبر ہے جو اجماع

سنت اور قرآن سے مستنبط ہو، مزید یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء ثلاثہ کے متفقہ فیصلے کے بغیر کوئی عمل مستند نہیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے عہد میں خیر الامم سے مشورہ کا جو ہر کھو گیا تھا، لہذا اجماع کا مدار بھی کتاب و سنت پر ہوا، بناءً علیہ فقہ کی اصل کتاب اللہ قرار پایا۔ (۲۳۰)

سندھی صاحب مزید لکھتے ہیں: ”ہمارے فقہاء حنفیہ سنت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین میں مشترک مانتے ہیں، سنت قرآن ہی سے پیدا ہوگئی، قرآن قانون اصلی ہے، جبکہ سنت اس کی تفصیل اور بائیلاز (By Laws) ہیں، اصل قانون اساسی متعین ہوتا ہے، سنت کا نازل درجہ قرآن کی تفصیل اور بائیلاز کا ہے، بائیلاز میں زمانے کے اقتضاءات کے مطابق فروری تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، نئی نئی پیش آمدہ صورتوں کے متعلق تفصیلی احکام کا استخراج ہوتا رہتا ہے، اور یہ سنت وسیع معنوں میں فقہ پر منتج ہوتی ہے۔ (۲۳۱)

اس کا مطلب یہ ہے کہ سندھی صاحب نہ صرف سنت کو قرآن کی تشریح مانتے ہیں، بلکہ اجماع قیاس بھی قرآن سے ماخوذ مانتے ہیں، اس طور پر ان کے ہاں فقہ کا ماخذ بس قرآن ہی ٹھہرا، وہ قرآن کے علاوہ کسی اور ماخذ کو اس طور پر مستقل رنگ میں ماننے کے لیے تیار نہیں، اسے شاہ صاحب کے نظریے کے بجائے سندھی صاحب کی تعبیر کہا جائے تو انصاف ہوگا اور شاہ صاحب کی تعلیمات میں سنت کی کیا حیثیت ہے؟ اس ضمن میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

و هو الصادق المصدق فيما قال و المبین لكلام

المتعال (۲۳۲)

شاہ صاحب یہ بھی لکھتے ہیں کہ چونکہ آنحضرت قرآن کے مبین تھے، لہذا کسی بھی الجھن کی صورت میں سنت کی طرف رجوع کرنا امت کے لیے ناگزیر ہے، امام شاہ ولی اللہ کا بیان ہے ”آنحضرت ﷺ مبین قرآن عظیم است ہر جا اشکالے بہم رسد بحدیث آنحضرت ﷺ رجوع سے باید کرد۔ (۲۳۳) بموجب آیت لتبین للناس ما نزل الیہم احادیث و سنن قرآنی تبیان کی شکلیں ہیں اور سنت قرآن ہی سے ماخوذ ہیں۔ شاہ صاحب الخیر الکثیر میں لکھتے ہیں:

ونحن قد تبعنا جمیع ما وصل الینا من الاحادیث الواردة

فی کتاب الصلاة و غیر ذالک فوضیح لنا انها کلها

مستنبطة من كتاب الله تعالى سبحانه استنباطاً

حکیماً (۲۳۴)

ان تمام شواہدات سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ سنت کی حیثیت قرآن کی تشریح و تفسیر کی ہے، آنحضرتؐ کی حیثیت مبین قرآن کی ہے شریعت و فقہ کے لیے مصدر و مرجع صرف قرآن ہی ہے، دوسرے تمام ماخذ کی حیثیت اصل قرآن کی تشریحات کی ہیں، اس اعتبار سے سنت و حدیث کا مرتبہ قرآن کے اجمال کی تشریح و اشکال کی تفصیل کے سوا اور کچھ نہیں، دراصل سندھی صاحب تشریح کے حوالے سے استقلال قرآن پر یقین رکھتے ہیں وہ تشریح و تقنین کے اعتبار سے ”إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ“ کہ حاکمیت (Sovereignty) اور حکمرانی صرف اللہ ہی کو زیبا ہے، کو پیش نظر رکھ کر قرآن کے علاوہ اس درجے میں کسی اور چیز کو نہ ظاہراً نہ معنماً ماننے کے لیے تیار ہیں۔ یہ سنت کے ایک پہلو کا پس منظر ہے، سنت کا دوسرا پہلو شاہ صاحب یوں بیان کرتے ہیں:

سنت کی دوسری حیثیت تشریح مستقل کی ہے:

سنت کی دوسری حیثیت اس کی مستقل تشریح کی ہے، اس اعتبار سے سنت کی حیثیت مصدر مستقل کی ہے، سنت بھی قرآن کریم کی طرح فقہ کا ماخذ و مصدر مستقل بالذات ہے، سنت کی اس حیثیت کی توضیح کے لئے علامہ شوکانی کی درج ذیل عبارت قابل اعتنا ہے۔

اعلم انه قد اتفق من يعتد به من اهل العلم على ان السنة
المطهرة مستقلة بتشريع الاحكام و انها كالقرآن في تحليل
الحلال و الحرام (۲۳۵)

ترجمہ: معلوم ہونا چاہئے کہ اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے، کہ سنت مطہرہ تشریح احکام میں مستقل اہمیت کی حامل ہے، اور کسی چیز کو حلال و حرام قرار دینے میں اس کا درجہ قرآن ہی کی طرح ہے۔ یہی مصنف مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان ثبوت حجیة للسنة المطهرة و استقلالها بتشريع الاحكام

ضرورةً دینیةً و لا ینخالف فی ذالک الا من لا حظَّ له فی دین
الاسلام (۲۴۶)

ترجمہ: یعنی سنت مطہرہ کی حجیت کا ثبوت اور تشریح احکام میں اس کی
مستقل حیثیت ایک اہم دینی ضرورت ہے، اس کا مخالف وہی شخص ہے
جس کا دین اسلام میں کوئی حصہ نہیں۔

دراصل علامہ شوکانی اس نقطہ پر اصرار کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کہ جس طرح
تحلیل و تحریم کی نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے اس طرح سنت کی طرف بھی اس کا انتساب
صحیح ہے۔ شاہ صاحب حدیث کو اس مرتبہ سے ہٹانے والے کو ”تحریف فی الدین“ میں
سے شمار کرتے ہیں۔

منہا عدم تحمل الروایة عن صاحب الملة والعمل به وهو
قوله صلى الله عليه وسلم الا يوشك رجل شبعان على
اريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال
فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، وان ما حرم
رسول الله صلى الله على وسلم كما حرم الله (۲۴۷)

قرآن میں سنت کی حجیت اور اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے، کہ قرآن کریم
نے حکم دیا وَمَا اتَّكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (۲۴۸) یعنی رسول اللہ جو
تمہیں حکم دیں اسے لے لو اور جس چیز سے روکے اس سے باز آؤ۔ اس طرح ارشاد الہی ہے: مَنْ
يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ۔ یعنی جو رسول کی اطاعت کرتا ہے وہ دراصل اللہ کی اطاعت
کرتا ہے۔ اس اعتبار سے قرآن و سنت ایک چیز ہے، قرآن کا قرآن، بتانا اور حدیث کا حدیث
بتانا دونوں رسول عربی کی زبان ترجمان سے معلوم ہونا ممکن ہوا، عمل کے اعتبار سے اگر پیغمبر آخر
الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں کوئی حکم اس کی زبان مبارک سے سنا جائے، تو اس کا درجہ
قرآن کے بالکل برابر ہوگا، ایسے حالات میں کوئی شخص یہ کہے کہ قرآن چونکہ اللہ کا حکم ہے اس کی
تعمیل تو ضروری ہے اور سنت آنحضرتؐ کا انسانی حکم ہے، اس پر عمل کرنا چنداں ضروری نہیں،

ظاہر بات ہے کھلی گمراہی اور بے دینی ہے۔ دراصل حدیث کی حیثیت جس وجہ سے کم ہو جاتی ہے وہ یہ کہ قرآن کی تدوین و تحفیظ اور ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچانے کا انتظام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نگرانی میں کرایا اور اس کے ایک ایک حرف کو امت تک پہنچایا ہے، اس لیے یہ ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ٹھہرا، جہاں تک حدیث کا تعلق ہے وہ علمی ورثہ اس شان سے محفوظ نہ رہ سکا، جس طرح قرآن کریم کی حفاظت کا تکوینی انتظام ہوا، اس کے باوجود حدیثوں کی تدوین و صحت معلوم کرنے کے لیے جو عقلی و نقلی پیمانے وضع کیے گئے اور ”علم مصطلح الحدیث“ کی ایجاد سے اس ذخیرہ علمی کی جو تطہیر عمل میں آئی، اس بنیاد پر کہا جاسکتا ہے کہ حدیث کی کم ترین درجے کی کتاب کو پورے اعتماد کے ساتھ دوسری قوموں کے مستند ترین کتابوں پر ہر لحاظ سے ترجیح و تفوق حاصل ہے، یوں حدیث کی حجیت ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔

شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمہ میں قرآن کے بیان اور تشریحی حیثیت کو بڑے وقیع انداز میں بیان کرتے ہیں، سنت کی اس حیثیت کی وجہ سے وہ تتبع احادیث کو مسلمانوں کا اہم ذریعہ قرار دیتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

ان عمدة العلوم اليقينية و مبنى الفنون الدينية و اساسها
هو علم الحديث الذى يذکر فيه ما صدر من افضل
المرسلين صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير
فهى مصابيح الدجى و معالم الهدى و بمنزلة البدر المنير
من انقاد لها و وعى فقد رشد و اهتدى. (۲۳۹)

ترجمہ: علم یقینیہ میں قابل اعتماد اور ان کا سردار اور فنون دینیہ کا پایہ اور اس کی بنیاد علم حدیث ہی ہے، جس میں افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، آپ کے کئے ہوئے کام اور تائیدات بیان کی جاتی ہیں، پس احادیث شریف تاریکی میں روشن چراغ، ہدایت کی واضح علامات اور تمام علوم میں بمنزل چودھویں چاند کے ہیں، جس نے ان کا اتباع کیا اور انہیں محفوظ کیا اس نے رشد و ہدایت کی راہ پائی اور وہ بے حساب

بھلائی سے سرفراز کیا گیا۔

شاہ صاحب نے بالا عبارت میں سنت کو نہ صرف قرآن کریم کے ہم پلہ قرار دیا بلکہ عبارت کے آخر میں ”اواکثر“ کہہ کر سنت کی مستقل حجیت پر مہر ثبت کر دی، شاہ صاحب جمہور علماء کی طرح ارشادات نبوی کو وحی خفی قرار دیتے ہیں، آپ علیہ السلام کے اجتہادات کو معصوم عن الخطاء قرار دیتے ہیں، سنت کی اس حیثیت کو مد نظر رکھ کر وہ انہیں مناسب مقام دیتے ہیں۔ شاہ صاحب کا بیان ہے:

مقرر در میان اهل اسلام آنست کہ بعد وضوح طلب و منع
از آنحضرت محل توقف نماند، و واجب میشود امتثال
بآن اعتقاداً و عملاً، زیرا کہ آن مستند است بوحی ظاہر یا
باجتہاد، کہ مقرر داشته شد و آن بوحی باطن
است (۲۵۰)

شاہ صاحب کے بیان کردہ تمام دلائل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سنت کی تشریحی حیثیت مسلم ہے، خود فہم قرآن کا بھی سنت پر توقف ہے، لہذا معرفت شرائع کی حیثیت سے بھی اس کی استقلالی حیثیت میں شک کی گنجائش نہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

لا سبیل لنا الی معرفۃ الشرائع والأحكام الا خبر النبی صلی
اللہ علیہ وسلم (۲۵۱)

خلاصہ بحث:

☆ ان بالا تمام روایات سے یہ مطلب بالکل واضح ہے، کہ شاہ صاحب سنت کو مستقل فقہی ماخذ مانتے ہیں، وہ آنحضرت کے احوال و افعال، تقریرات کو شرعی حجت مانتے ہیں۔

☆ جو لوگ پیغمبر علیہ السلام کی حیثیت سے واقف نہیں، وہ اگر قرآن حکیم میں تدبر و تفکر کریں، تو انہیں معلوم ہو جائیگا، کہ پیغمبر ﷺ کی حیثیت محض پیغام پہنچانے والے کی نہیں، بلکہ وہ مطاع، امام، قاضی، حاکم اور حکم وغیرہ بہت سی صفات کے حامل

ہیں، اس لئے لازماً ماننا پڑے گا کہ دین کے سلسلے میں رسول اللہ کا ہر امر و نہی، ہر حکم و فیصلہ اور ہر قول و عمل ناطق و واجب التسلیم اور لازم ہے۔ حجیت حدیث کے منکرین یا تو علم مصطلح الحدیث سے واقف نہیں یا انصاف کی راہ سے انماض کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے علم حدیث کو کیوں اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور علم حدیث کو آپ نے کن بنیادوں پر عام کرنے کی کوشش کی، اس حوالے سے اگر اس وقت کے حالات کا جائزہ لیا جائے تو یہی بروقت فیصلہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ شاہ صاحب کو حالات کی نزاکت کا بخوبی احساس تھا، ایک زوال پذیر جماعت کو اس کی عظمت رفتہ پر متمکن کرنے کے لئے قرآن حکیم کے بعد علم حدیث کا احیاء اور اس کی مناسب ترویج و اشاعت ناگزیر تھی، حدیث سے متعلق جو شبہات پیدا کئے گئے، صحیح و غیر صحیح احادیث کی مناسب تقسیم کی ضرورت کا احساس ہو رہا تھا، لہذا علم کے دو بڑے ذرائع قرآن و حدیث پر جدید خطوط سے کام کرنے کی طرف شاہ صاحب نے توجہ دی، اور اس مقصد کے لئے آپ نے برصغیر میں ”دارالحدیث“ کی سنگ بنیاد رکھی جسے آپ نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔

شاہ صاحب علم حدیث کو چار درج ذیل انواع میں تقسیم کرنے کے قائل ہیں:

پہلی نوع:

فن روایت حدیث ہے، جس میں احادیث مع سند روایت کر کے حدیث کا درجہ متعین کیا جاتا ہے، کہ حدیث صحیح ہے یا ضعیف، مشہور ہے یا غریب، مستند ہے یا مرسل، مرفوع ہے یا موقوف، اس فن پر اسلامی لائبریری مالا مال ہے۔

دوسری نوع:

فن غریب الحدیث، جس میں احادیث کے نامانوس الفاظ کے معانی اور مشتبہ کلمات کا اعراب و مقصد وغیرہ بیان کیا جاتا ہے۔

تیسری نوع:

فقہ السنہ، جس میں احادیث شریف سے مستنبط ہونے والے مسائل شرعیہ بیان کئے

جاتے ہیں، قرآن کریم کی پانچ سو آیات ہیں، جن سے مسائل شرعیہ مستنبط ہوتے ہیں، اس فن کا نام ”احکام القرآن“ ہے اور تقریباً تین ہزار احادیث شریفہ ہیں، جن سے احکام دینیہ مستنبط ہوتے ہیں، اس فن کا نام ”فقہ السنۃ“ ہے، قرآن و سنت کے علاوہ اجماع امت اور قیاس سے جو مسائل مستنبط کئے جاتے ہیں، اس کا نام ”علم الفقہ“ ہے۔

چوتھی نوع:

علم اسرار دین کا ہے، جو شاہ صاحب کا ہر و عزیز موضوع ہے، جس میں اعمال اسلامیہ اور احکام دینیہ کے رموز و اسرار بیان کئے جاتے ہیں، جسے عرف عام میں ”حکمت شرعیہ“ سے یاد کیا جاتا ہے۔

علم الحدیث کے دو شعبے:

عام طور پر مطالعہ حدیث کے حوالہ سے روایۃ الحدیث اور درایۃ الحدیث کی تقسیم متداول ہے؛ روایت الحدیث میں شیخ حدیث یا محدث کے فرائض میں روایات کی تصحیح و تضعیف، اتصال و انقطاع، رجال کی توثیق و تعیین وغیرہ کے مباحث شامل ہوتے ہیں، درایۃ الحدیث سے دراصل ایک فقیہ کی حدود حکومت (Domain) کی ابتدا ہوتی ہے، احادیث کا تضاد و تطابق ”نسخ و تطبیق“ احادیث سے استنباط احکام، غیر مصرح بالنص احکام کا قیاس صحیح سے استخراج اور احکام شرع کا فرض، سنت، استحباب، مباح، مکروہ، حرام کی شکل میں تفریع ایک فقیہ کے فرائض و خدمات میں شامل ہیں۔

واضح ہو مقالہ کا موضوع فقہ السنۃ ہے، البتہ مقالہ کے اس حصہ میں ”فقہ کاماخذ ثانی سنت نبوی“ کے حوالے سے جن جن جہات کی تفحص کو بطور اہداف مقرر کئے گئے ہیں، ان کے عنوانات کچھ یوں ہیں۔

مقالے کے اس حصے کے اہداف:

پچھلے صفحات میں فقہ اسلامی کے ماخذ اول قرآن حکیم سے متعلق بحث کی گئی، یہاں فقہ اسلامی کے دوسرے ماخذ سنت نبوی کے نتائج تک پہنچنے سے پہلے دراصل قرآن حکیم کی طرح

سنت میں بھی شاہ صاحب مخصوص نظر رکھتے ہیں، آثار یہ پتہ دیتے ہیں کہ نہ صرف شاہ صاحب نصوص قرآن و سنت کے اصول میں بلکہ ان سے ماخوذ عقلی مصادر و منابع شریعت یعنی اجماع و قیاس میں بھی کئی لحاظ سے وہ اپنے اجتہادانہ و متفردانہ اصول کے حامل ہیں، ان امتیازی اصولوں ہی کی بنیاد پر وہ فروعی مسائل میں ایک متوازن شاہراہ نکال گئے ہیں، ایک مجتہد کے لئے یہ کوئی معیوب امر نہیں ہے، بلکہ ہر ماہر اپنے میدان میں کچھ امتیازی آثار بطور پہچان چھوڑ جاتے ہیں، یہیں نشانات ہی ان کا طرہ امتیاز ہوتے ہیں، لہذا فقہ اسلامی کے دوسرے ماخذ سنت سے متعلق شاہ صاحب کے امتیازی افکار کا قدرے تقابلی انداز میں تحقیقی جائزہ پیش کیا جاتا ہے، آئندہ تحقیقی مضمون میں سنت کے جن موضوعات کو زیر بحث لایا گیا ہے، ان میں شاہ ولی اللہ کی نظر میں اقسام حدیث، خیر واحد کی قبولیت و عدم قبولیت، رفع تعارض حدیث، سنت کی تشریحی و غیر تشریحی تقسیم، نقل الروایۃ باللفظ و نقل الدرایۃ بالمعنی، طبقات کتب حدیث اور اس میں مؤطا امام مالک کے مقام سے متعلق و قیاس مباحث شامل ہیں۔

مقالہ کا یہ حصہ مصادر شرع، اجماع اور قیاس کے مباحث کا احاطہ کرتے ہوئے ان کے ان حوالوں سے نادر افکار پر منتج کرتا ہے، لہذا حسب ترتیب بالا پہلے اقسام حدیث، خیر واحد کی قبولیت و عدم قبولیت اور رفع تعارض حدیث سے تحقیق کا آغاز کرتے ہیں۔

اقسام حدیث، خبر واحد کی قبولیت

اور رفع تعارض احادیث

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

گذشتہ بحث سے اس بات کی تفسیح ہوئی، کہ سنت کی حجیت مسلم ہے اور اس کی مستقل تشریحی حیثیت شک و شبہ سے بالا ہے، سنت اور حدیث کے درمیان فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے، یہ واضح ہے کہ ہر قسم کی حدیث کو نہ تو قبول کیا جاسکتا ہے اور نہ رد کیا جاسکتا ہے، انصاف یہ ہے کہ ہر حدیث کو اس کا مرتبہ و مقام دیا جائے اور اس کے حسب حال فیصلہ صادر کیا جائے، یہ بالکل واضح ہے کہ خبر جو تین یعنی آحاد، مشہور اور متواتر طرق پر روایت ہو سکتی ہے، ان میں سے ہر ایک قسم کا حکم مختلف ہے، زیر بحث مضمون میں حدیثوں کی اقسام اور ان کے حکم کے بارے میں شاہ ولی اللہ کا نظریہ واضح کرنا ہے، نیز رفع تعارض حدیث جبکہ وہ قیاس سے معارض ہو جائے تو اس سے مخلص کی کیا راہ ہے؟ کے ساتھ ساتھ یہ کہ خبر واحد کی قبولیت جو اہل علم کے ہاں معرکہ الآراء مسلک ہے، کے بارے میں شاہ صاحب کا نظریہ کیا ہے۔ شاہ صاحب چونکہ معتدل حنفی مسلک کے پیرو ہیں، اس طور پر خبر واحد کی قبولیت و عدم قبولیت سے احناف کی بھی نمائندگی ہو جاتی ہے، حدیثوں کے باب میں شاید مشکل ترین فن حدیث کی تفسیح کا ہے اور مختلف احادیث کی تطبیق، ان سے استخراج مسائل اور ان کے تقاضے پر عمل کرنا اور ان کی حیثیت کا فیصلہ صادر کرنا صعب ترین میدان ہے۔ اس میدان میں بڑی مشکل یہ سامنے آتی ہے کہ فقہاء اسلام جب دوسری صدی ہجری میں منصب شہود پر آئے، تو اس وقت چونکہ فقہت اور تحدیث کوئی الگ الگ شعبہ نہ تھے، بلکہ اس وقت ایک عالم بیک وقت تینوں علوم یعنی قرآن، حدیث اور فقہ کا جامع ہوتا تھا، یہ حضرات سنت سے استنباط بھی کرتے تھے اور سنت کی صحت جانچنے کے فن میں بھی یکتائے روزگار تھے، ان کے اپنے اپنے اصول استنباط تھے، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی شخصیات اور ان

کی کتب آج بھی اس مر پر شاہ عدل ہیں۔ (۲۵۲)

تیسری صدی ہجری میں جب محدثین کا گروہ ایک علیحدہ شکل میں نمودار ہوا، اور احادیث کی تدوین کا ایک لحاظ سے نئے سرے سے آغاز ہوا۔ تو بعض اصول تو انہوں نے سابقہ فقہاء کے ہی اختیار کئے رکھے اور بقیہ کچھ اصول انہوں نے خود وضع کیئے۔

علماء اصول اور محدثین کے طرق تنقیح روایات میں تنوع:

محدثین نے فقہاء کی روایتوں کو قبول کرنے میں فراخی اور وسعت نظری کا مظاہرہ کیا، دراصل فقہاء اور محدثین مقاصد کے اعتبار سے مختلف تھے، فقہاء روایات پر اجتہادی نظر ڈالنے سے پہلے حدیثوں کی صحت جانچتے تھے، اور پھر احادیث سے استنباط مسائل کرتے تھے، استنباط مسائل میں فقہاء اس چیز کو مد نظر رکھتے تھے، کہ صحابہ کا اس حدیث پر عمل ثابت ہے یا نہیں؟ کیا حدیث صحابی نے خود رسول اللہ سے سنی ہے یا کسی دوسرے صحابی کے واسطے سے وہ حدیث بیان کرتا ہے؟ کیا حدیث کا مفہوم تو خاص نہیں؟ کیا حدیث قرآن یا عقل سلیم سے معارض تو نہیں؟ راوی معروف فی الفقہ ہے یا نہیں؟ الغرض فقہاء کرام حدیث کے ان تمام پہلوؤں کو مد نظر رکھ کر کسی حدیث کے بارے میں فیصلہ کرتے تھے، جبکہ محدثین کے مقاصد میں صرف اور صرف حدیث کی صحت و ضعف کی حیثیت متعین کرنا تھی اور بس۔ ان کی ذمہ داری محدود درجہ میں حدیث کی سند اور متن کے جانچنے اور رد و قبول سے تھا۔ (۲۵۳)

چونکہ فقہاء و محدثین کے مقاصد مختلف تھے، اس لئے نہ صرف حدیثوں کے رد و قبول میں ان کے اصول مختلف ہوئے بلکہ اور بھی کئی لحاظ سے مثلاً رواۃ کی جانچ پرکھ، اقسام حدیث وغیرہ کے لحاظ سے بھی دونوں طبقات میں تنوع کے مظاہرہ دیکھنے میں آئے، اس تنوع کی ایک واضح مثال حضرت ابو ہریرہ کی مرویات ہیں، محدثین کے ہاں حضرت کثیر الروایہ صحابی ہیں، جبکہ فقہاء خصوصاً احناف کے ہاں چونکہ وہ غیر فقیہ صحابی ہیں، لہذا ان کی مرویات بعض شرائط کے ساتھ مقبول ہیں، مطلقاً نہیں۔ (۲۵۴)

تقریباً یہی حال حدیث کی تقسیمات کا ہے، فقہاء نے اپنی کتب میں، ”باب النہ“ کے ذیل میں حدیث کی لاتعداد اقسام کے برعکس کچھ بنیادی اور ذیلی قسمیں لکھیں ہیں، اس موقع پر

بطور شاہد امام سبکی کی عبارت نقل کرتے ہیں جس سے ایک طرف اقسام حدیث کی تفہیم حاصل ہو جائے گی اور دوسری طرف فقہاء اور محدثین کے منہج عمل کا اندازہ ہو جائے گا۔ علماء کا لکھنا ہے:

والمرسل عند جمهور المحدثين هو ان يترك الراوى
 ذكر الواسطة بينه وبين المروى عنه مثل ان يترك التابعى
 ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله كقول سعيد بن
 المسيب قال رسول الله اما اذا سقط واحد قبل التابعى
 فيسمى منقطعاً وان سقط اكثر سمي معضلاً وعند
 الاصوليين المرسل قول من لم يلحق النبى صلى الله عليه
 وسلم سواء كان تابعياً ام من تابع التابعين والى يومنا هذا
 فتفسير الاصوليين اعم من تفسير المحدثين (۲۲۵)

ترجمہ: مرسل جمہور محدثین کے نزدیک ایسی حدیث ہے، جس میں
 راوی وہ واسطہ جس سے اس نے حدیث سنی ہے، ساقط کر دے، جیسے کوئی
 تابعی مثلاً سعید بن المسیب کہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،
 اور اگر کوئی راوی تابعی سے پہلے ساقط ہوتا ہے تو وہ حدیث منقطع ہے،
 اور اگر راوی ایک سے زیادہ ساقط ہو جائے تو وہ حدیث معضل ہے، لیکن
 علماء اصول کے نزدیک ہر وہ حدیث جس کی سند رسول اللہ تک نہ پہنچے،
 مرسل ہے، چاہے اس کی سند میں تابعی ساقط ہو یا تبع تابعی وغیرہ، مرسل
 کی جو تعریف علماء اصول نے کی ہے، وہ محدثین کی تعریف سے زیادہ
 وسعت رکھتی ہے۔

بالا عبارت سے یہ واضح ہے کہ علماء اصول فقہ اور محدثین کے بیان کردہ اقسام حدیث،
 اصطلاحات حدیث باہمی طور مختلف ہیں، واضح ہے کہ حدیث مرسل علماء اصولیین کے ہاں وہ
 ہے کہ جس کی سند آنحضرت تک نہ پہنچے، جبکہ محدثین کے ہاں اگر تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ کر سند
 کو رسول اللہ تک پہنچاتا ہے تو وہ ارسال کر رہا ہے۔ برصغیر کے مشہور حنفی عالم، ملا جیون علماء

اصولیین اور محدثین کے درمیان تقسیمات حدیث کے ذیل میں تنوع پریوں بحث کرتے ہیں:

والسنة اربعة اقسام الى اربعة تقسيمات وتحت كل

تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول

الحديث وان اشتركا في بعض الاسامي والقواعد (۲۵۶)

یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچتا ہے، کہ علمائے اصولیین اور محدثین کے درمیان حدیث کی اصطلاحات و تقسیمات میں جوہری اختلافات موجود ہیں، اس کے باوجود باعث حیرت امر یہ ہے کہ علماء اصولیین، محدثین کی اصطلاحات اکثر مواقع پر اطلاق کرتے رہتے ہیں، شاید اس کی مناسب توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ بعض مواقع پر ان دونوں طبقوں کی اصطلاحات لفظی اشتراک اختیار کر جاتے ہیں، چونکہ دونوں کا میدان ایک ہے، لہذا فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

اس طویل بحث چھیڑنے کی ضرورت ایک تو اصطلاحات حدیث سے متعلق یہ پس منظر بیان کرنا مطلوب تھا، کہ اصطلاحات میں تنوع کی صورت میں الجھن سے بچاؤ کا سامان ہو سکے، دوسرا یہ کہ شاہ صاحب خود علماء اصول فقہ میں سے ہیں یا محدثین میں سے، اغلب یہ ہے کہ آپ کی حدیثی خدمات میں شک نہیں تاہم آپ کے قلم نے فقہی میدان میں خوب جولانی دکھائی، اس لئے آپ کو علماء اصولیین کے گروہ میں سے گردانا انصاف کا تقاضا ہے۔

اصولیین کے ہاں خبر کی تقسیم اور ہر ایک کا حکم:

اصولیین کے ہاں روایت کے لحاظ سے حدیث یا خبر کی تین قسمیں ہیں: متواتر، مشہور اور آحاد۔ متواتر وہ حدیث کہلاتی ہے جس کا یقینی ہونا بالکل ظاہر ہو، یعنی اسے اتنے کثیر التعداد راویوں نے روایت کی ہو جن کا کسی جھوٹی بات پر متحد ہو جانا ممکن نہ ہو، جبکہ مشہور حدیث ایسی حدیث کو کہتے ہیں جسے صحابہؓ کے زمانے میں تو ایک یا دو نے روایت کیا ہو لیکن بعد میں وہ اس قدر مشہور ہو گئی ہو کہ اسے کثیر التعداد راوی روایت کرتے رہے ہوں، جبکہ خبر واحد ایسی حدیث کو کہا جاتا ہے، جو متواتر اور مشہور سے کم درجہ کی ہو۔ (۲۵۷)

شاہ ولی اللہ کے ہاں اقسام حدیث اور ہر ایک کا حکم:

شاہ صاحب احادیث نبویؐ کی روایت کی دو صورتیں بیان کرتے ہیں۔

(۱) روایت باللفظ (۲) روایت بالمعنی

روایت باللفظ کے اعتبار سے شاہ صاحب حدیث کی حصر درج ذیل سات اقسام میں

کرتے ہیں:

اخبار اہل ملل ازائمہ خود دو قسم باشند، نقل لفظ

صاحب ملت و آن چند قسم می باشد، متواتر و مستفیض

و مشہور و خبر صحیح و حسن و غریب و ضعیف، عقل

حصر می کند اخبار لفظی را در این اقسام (۲۵۸)

شاہ صاحب کے بیان کردہ اقسام حدیث اور ان میں سے ہر ایک حکم کے بارے میں

تفصیل درج ذیل ہے۔

(الف) خبر متواتر کی تعریف اور اس کا حکم:

تواتر لغتاً ایک شئی کا ایک دوسرے کے بعد وقفہ کے ساتھ آتے رہنا ہے، خبر متواتر کی

اصطلاحاً تعریف صاحب نور الانوار کی نظر میں یہ ہے:

هو الخبر الذی رواه قوم لا یحصی عددهم ولا یتوهم

تو طئہم علی الکذب لکثرہم وتباین اما کنتہم (۲۵۹)

یہ ایک ایسی حدیث ہے جسے اس قدر لوگوں نے روایت کی ہو جن کے بارے میں عقل،

ان کی کثرت تعداد اور ان کے بعد مکانی کی وجہ سے اس بات کو محال سمجھے کہ وہ کسی جھوٹی بات پر

متفق ہو گئے ہیں۔

خبر متواتر جو حدیث کی معتمدترین شکل ہے، کے بارے میں شاہ صاحب کا بیان ہے:

معنی تواتر آنست کہ جماعت عظیمہ کہ تواتر ایشان

عادۃً بر کذب ممتنع باشند بحس ادراک کردہ باشندے

چیزے را و خبر دهنده از ادراک خویش. (۲۶۰)

شاہ صاحب نے تواتر کی تعریف میں ”محس ادراک کردہ باشند“ کا اضافہ کر کے نہ صرف نظری طور پر اس کے موجب یقین ہونے کے بارے میں تصریح کی بلکہ اس کی مناسب ترین عقلی توجیہ پیش کی اور بتایا کہ تواتر سے ایسا یقینی علم حاصل ہوتا ہے جیسے کہ کوئی کسی چیز کو محسوس کر کے حاصل کرے۔

خبر متواتر کا حکم:

شاہ صاحب خبر متواتر کی تعداد بیان کرنے سے خاموش ہیں، البتہ اس کے نتیجہ میں حاصل شدہ علم کی تصریح کرتے ہیں:

ليس ميزان التواتر عدد الرواة ولا حالهم ولكن اليقين

الذي يعقبه في قلوب الناس (۲۶۱)

اس کا مقصد یہ ہے کہ خبر متواتر سے علم یقین حاصل ہو جاتا ہے، یہ ایسا علم ہے جیسے دیکھی ہوئی اور حس سے محسوس کی ہوئی کسی چیز کی علم حاصل ہو جاتی ہے۔ البتہ امام غزالی اسے نظری علم مانتے ہیں۔

قرۃ العینین میں لکھتے ہیں:

چوں ہمہ این طریق جمع کنیم متواتر باشد بالمعنی و دال

باشد بالقطع (۲۶۲)

شاہ صاحب خبر متواتر کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

المتواتر لفظاً كالقرآن العظيم و كنبذ يسير من الاحاديث

منها قوله عليه السلام انكم سترون بكم ستكون فتنة

القاعد فيها خير من القائم خير القرون قرني ثم الذي

يلونهم (۲۶۳)

المختصر بالا تحقیق کے نتیجے میں خبر متواتر سے متعلق شاہ صاحب کے نظریات کا ایک خاکہ سامنے آتا ہے، وہ خبر متواتر سے علم یقینی کے حصول کی تصریح کرتے ہیں، یہ علم کا اعلیٰ درجہ ہے۔

موجودہ زمانے میں اس علم کی مثال ریاضی، سائنس اور جملہ تاریخی حقائق ہیں، جن کے نتائج سے یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے، عام اصولیین خبر متواتر کے نچلے درجہ کو خبر مشہور سے یاد کرتے ہیں، مگر یہ شاہ صاحب کا انفراد ہے کہ وہ خبر متواتر اور مشہور کے درمیان بھی ایک واسطہ مانتے ہیں اور وہ اسے ”خبر مستفیض“ کہتے ہیں، اس کی قدرے وضاحت یہ ہے:

ب۔ خبر مستفیض کی تعریف اور اس کا حکم:

خبر مستفیض کی تعریف کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

اما المستفیض باللفظ فاعنی به الحدیث الذی یرویہ عنہ

ثلاثة الصحابة او اكثر (۲۶۳)

ترجمہ: مستفیض باللفظ سے مراد ایسی حدیث ہے، جسے تین یا تین سے زیادہ صحابہ پیغمبر علیہ السلام سے روایت کریں۔

شاہ صاحب سے حجۃ اللہ البالغہ میں جو تعریف خبر مستفیض کی منقول ہے وہ یہ ہے:

مارواه ثلاثة من الصحابة فصاعدا ثم لم یزل یزید الرواة

إلی الطبقة الخامسة (۲۶۵)

شاہ صاحب کے نزدیک مستفیض و متواتر میں بنیادی فرق یہ ہے کہ خبر مستفیض میں تینوں اول میں تین صحابہ کا ہونا ضروری ہے، قرن ثالث تا قرن خامس اگر ان راویوں کی تعداد بڑھ بھی جائے، تو اس کا اعتبار نہیں۔ جبکہ خبر مشہور وہ ہے جسے ایک یا دو صحابہ نے قرن اول میں روایت کی ہو، خواہ قرن ثانی میں تواتر کے درجے تک کیوں نہ پہنچے۔

موجب حیرت امر یہ ہے کہ شاہ صاحب خبر متواتر کے بعد کبھی تو خبر مشہور کا نام لیتے ہیں اور کبھی مستفیض کا، اس میں تو شک نہیں کہ خبر مشہور ہو یا خبر مستفیض، دونوں میں ایک بھی تواتر کے درجے کو نہیں پہنچ پاتا، سوال یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ملحق بالتواتر خبر مشہور ہے یا خبر مستفیض؟ حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب کی تصریح یہ ہے: وغیر المتواتر اعلیٰ درجاتہ المستفیض (۲۶۶) یہی وجہ ہے کہ ”الفہیمات الالہیہ“ میں مستفیض کو ملحق بالتواتر لکھا ہے۔

امام شاہ ولی اللہ کا بیان ہے:

فکانت الاحادیث المستفیضة من هذا الوجه متواترا و

مذحقا بالتواتر (۲۶۷)

اس کا مطلب یہ ہے کہ خبر متواتر سے خبر مستفیض سداً اضعف ہوتی ہے، اس سوال کا جائزہ کہ خبر مستفیض کا حکم کیا ہے، اس کی تفصیل خبر مشہور کی تعریف کے بعد آئے گی:

ج۔ خبر مشہور اور اس کی تعریف:

امام بزدوی خبر مشہور کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

المشهور كان من الآحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله

قوم لا يتوهم توأطنهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد

الصحابة رضی اللہ عنہم ومن بعدہم (۲۶۸)

ترجمہ: دراصل خبر مشہور میں ابتداء سے ایک یا دو صحابی روایت کرتے

ہیں اور بعد کے ادوار میں وہ درجہ تواتر کو پہنچتا ہے۔

احناف کے نزدیک خبر مشہور سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے۔ علامہ بھاصیؒ کے مطابق چونکہ خبر مشہور خبر متواتر کی ایک قسم ہے لہذا اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے۔ علم طمانیت ظن سے بالاتر ہے، یقین سے کم تر ہے، یہ علم ظن غالب ہے، جو علم یقین کے قریب قریب ہے، پھر ان دونوں اخبار میں سے چونکہ خبر مستفیض کا درجہ مشہور سے اعلیٰ ہے۔ لہذا مستفیض سے حاصل شدہ علم کا درجہ بھی خبر مشہور سے بلند تر ہوگا۔ خبر مستفیض و خبر مشہور کی معین تعداد کے بارے میں شاہ صاحب خاموش ہیں، البتہ اس حوالہ سے وہ ایک جملہ دھراتے ہیں:

وهی كثيرة۔ موجودۃ فی کل باب من ابواب الفقه

والسیرة (۲۶۹)

خبر کی بلحاظ روایت تقسیم کی تیسری نوع خبر واحد ہے، یہ خبر کی ادنیٰ صورت ہے۔

علماء کے ہاں خبر واحد کی قبولیت و عدم قبولیت کے حوالہ سے اختلاف بھی پایا جاتا ہے،

اس لئے یہ بحث قابل توجہ ہے، علمائے احناف اور شاہ ولی اللہ خبر واحد کی تعریف اور اس سے

استدلال کرنے سے متعلق یوں لکھتے ہیں:

د۔ خبر واحد کی تعریف اور اس کا حکم:

لغوی لحاظ سے لفظ آحاد مادہ واحد سے مشتق ہے، اہل لغت کے نزدیک واحد اور آحاد میں کوئی فرق نہیں، آحاد احد کی جمع ہے، جیسے بطل کی جمع ابطال ہے اور یہ لفظ دو ہمزوں کے ساتھ آحاد تھا، پھر ایک ہمزہ کو لفظ آدم کی طرح الف میں تبدیل کر دیا گیا، اور آحاد کے ہمزہ کو واو میں تبدیل کر کے اسے واحد بھی کہا جاتا ہے، لفظ آحاد دو واحدوں ایک ہی معنوں میں مستعمل ہے، لغت میں ان سے مراد ایسی شے ہے جس کا کوئی جزو نہ ہو۔ لفظ احد اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے جس کا معنی یگانہ و یکتا ہے۔ (۲۷۰)

خبر واحد کی اصطلاحی تعریف:

خبر واحد کی اصطلاحی تعریف میں علماء اصول کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے اور اس اختلاف کی بنیادی وجہ سنت کی قسموں میں اختلاف ہے۔ احناف سنت کو تین اقسام یعنی متواتر، مشہور اور آحاد میں تقسیم کرتے ہیں، لیکن جمہور سنت کے بنیادی اقسام متواتر اور آحاد بیان کرتے ہیں، ان کے نزدیک مشہور کو مستفیض بھی کہتے ہیں، مستفیض اور اس طرح کے جملہ اقسام خبر واحد میں شامل مانتے ہیں۔ خبر واحد کی تعریف یہ کی گئی ہے:

هو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعداً ولا عبرة للعدد

فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر (۲۷۱)

ترجمہ: وہ خبر جس کو ایک دو یا اس سے زیادہ راوی روایت کرتے ہیں اور اس میں راویوں کی کوئی تعداد معتبر نہیں، مگر یہ کہ وہ خبر مشہور اور متواتر کے درجہ تک نہ پہنچے۔ شاہ ولی اللہ سے بھی خبر واحد کی یہی تعریف منقول ہے۔

خبر واحد شاہ صاحب کی نظر میں:

خبر کی سند کے لحاظ سے تقسیم میں ادنیٰ ترین درجہ خبر واحد کا ہے، شاہ صاحب احادیث کے انواع کے بارے میں ایک اصولی فیصلہ لکھتے ہیں:

فما كان اعلى في الطبقة الاولى فانه يصل الى حد التواتر

وما دون ذلك يصل الى الاستفاضة ثم الى الصحة
القطعية اعنى القطع الماخوذ في علم الحديث المفيد
للعمل . والطبقة الثانية الى الاستفاضة (۲۷۲)

دراصل شاہ صاحب نے بالا عبارات میں طبقات کتب حدیث کے ساتھ ساتھ حدیثوں کی تقسیم سے متعلق اصولی امر کو بیان فرمایا، انہوں نے صحت اور استفاضة یعنی شہرت کی بنیاد پر حدیثوں کی طبقہ اولیٰ میں مؤطا امام مالک، بخاری اور مسلم شریف کو شامل کیا ہے، اس طبقہ کتب حدیث میں تین اقسام کی حدیثیں پائی جاتی ہیں یعنی

اعلیٰ - متوسط - ادنیٰ

ان میں اعلیٰ درجہ خبر متواتر کا ہے، ایسی احادیث سے علم یقین حاصل ہوتا ہے، اس کا منکر دائرہ اسلام سے خارج سمجھا جاتا ہے، متوسط یعنی جو مستفیض اور مشہور احادیث پر مشتمل ہیں۔ اس سے بھی ظن غالب حاصل ہوتی ہے، اور ادنیٰ درجہ کی احادیث یعنی اخبار آحاد ہیں، شاہ صاحب ان جیسی احادیث کا حکم یہ کہہ کر بیان کرتے ہیں او الظنیۃ - کتب حدیث کے دوسرے طبقہ مثلاً سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، اور سنن نسائی میں اعلیٰ درجہ کی اقسام حدیث استفاضة کی حد تک پہنچتی ہے اور مفید ظن ہوتی ہے۔

اخبار آحاد کا حکم کیا ہے؟ اخبار آحاد کی قبولیت کے شرائط کیا ہیں؟ اخبار آحاد اگر قیاس سے معارض ہو جائے اس سے مخلص کا کیا طریقہ ہے؟ ان سے علم کی کونسی قسم حاصل ہوتی ہے؟ اس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

اخبار آحاد کے افادہ علم سے متعلق مختلف اقوال اور شاہ صاحب کا نظریہ

امام احمد بن حنبل اور اہل ظواہر کے ہاں اخبار آحاد مطلقاً موجب علم یقین ہے۔ اخبار آحاد قرینہ کی موجودگی میں مفید علم ہے، مطلقاً نہیں، نظام اور ان کے تابعین کا یہ مسلک ہے۔ بعض کا قول ہے کہ مخصوص سند مثلاً سلسلۃ الذہب حدیث مالک عن نافع عن ابن عمر والی روایت مفید علم ہے۔ شاہ صاحب اور احناف کے ہاں اخبار آحاد میں بعض مفید قطع و یقین ہیں، اور بعض مفید ظن، اس سوال کا جواب کہ کونسی جگہ خبر آحاد مفید قطع ہیں، کونسی جگہ مفید ظن؟۔

اس ضمن میں شاہ صاحب خود لکھتے ہیں کہ اگر قرآن پائے گئے تو خبر احاد خبر مشہور کی طرح موجب قطع ہوگا، اور اگر قرآن نہ پائے گئے تو خبر آحاد موجب ظن ہوگا۔ قرآن سے مراد خبر آحاد کا موافق قرآن ہونا، عقل سلیم کے مطابق اور اجماع سے عدم تصادم کا ہونا ہے۔

خبر واحد کی قبولیت کے شرائط:

تمام احناف اور شاہ ولی اللہ کے ہاں چونکہ خبر واحد میں شبہ کا امکان موجود ہے، لہذا اس کی قبولیت کے لئے انہوں نے شرائط عائد کئے ہیں، یہ شرائط کچھ راوی سے متعلق ہیں اور بعض شرائط نفسِ خبر سے متعلق ہیں، راوی میں عقل، اسلام، عدالت اور ضبط جیسے ایجابی شرائط کا پایا جانا تو ہر حال میں ضروری ہیں، عقل کا معیار بلوغ و تکلیف ہے، اسی طرح سلبی طور پر راوی میں فسق، بدعت، جہالت، جنون، غفلت، سہو، لاپرواہی اور طفولیت جیسے عیوب سے مبرا ہونا بھی ضروری ہے۔

ان مذکورہ شرائط کے ساتھ علماء اصولیین راوی کا معروف الذات ہونا ضروری قرار دیتے ہیں، معروف الذات سے مراد راوی کا ایسا ہونا ہے، جس کو فقہاء جانتے ہوں اور ان کی شخصیت ان پر مخفی نہ ہو، معروف راوی کو دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں (۱) معروف فی الفقہ (۲) غیر معروف فی الفقہ، اول الذکر سے مراد ایسا راوی ہے جو صرف الفاظ حدیث کا حافظ نہ ہو بلکہ اس کے مفہوم کو بھی سمجھتا ہو اور شریعت کی روح کو بھی سمجھتا ہو، جبکہ ثانی الذکر سے مراد ایسا راوی ہے جو صرف الفاظ حدیث کا حافظ ہو، اس تناظر میں خلفاء اربعہ، عبادلہ ثلاثہ، حضرت عائشہ اور بعض دوسرے اصحاب راول ان کے نزدیک فقیہ ہیں، لیکن حضرت ابو ہریرہ اور انس بن مالک وغیرہ علماء اصولیین کے ہاں برفقیہ ہیں، ان میں سے اول الذکر صحابہ سے مروی حدیث بلا تحقیق قبول کی جائے گی، لیکن ثانی الذکر طبقہ کی مرویات کو دیکھا جائے گا اگر وہ روایت قیاس کی مخالف ہوئی تو رد کی جائے گی اور اگر موافق رہی تو قبول کی جائے گی۔ (۲۷۳)

نفسِ خبر کی قبولیت کے شرائط:

راوی کی شرائط کی طرح نفسِ خبر کے بارے میں بھی علماء نے شرائط بیان کی ہیں، جسے

عقل انسانی کی تائید بھی حاصل ہے، یہ شرائط درج ذیل ہیں:

۱۔ خبر عقل سلیم کے مقتضیات کے مخالف نہ ہو: اگر خبر عقل کے خلاف ہو یعنی عقل سلیم اس کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہ ہو، تو کوشش کی جائے گی کہ اس کی تاویل کی جائے، لیکن اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو وہ خبر رد کر دی جائے گی۔ جیسے ایک حدیث ہے، عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ ان اللہ خلق الفرس فاجراها فعرقت فخلق نفسه منها (۲۷۴) اللہ تعالیٰ نے گھوڑے کو پیدا کیا، پھر اس کو دوڑایا، پھر جب اس کو پسینہ آیا، تو اس پسینہ سے خود کو پیدا کیا۔ اس حدیث کو عقل سلیم کسی طرح سے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں، لہذا خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے یہ حدیث رد کر دی جائے گی۔

۲۔ خبر واحد قرآن مجید، سنت متواتر اور اجماع کے خلاف ہو: فقہ اسلامی میں قرآن، حدیث اور اجماع تینوں ایقان کے اعتبار سے خیر واحد سے قوی ہیں، اور اگر خیر واحد ان کی مخالفت کر رہی ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ یا تو اس حدیث کی کوئی بنیاد ہی نہیں یا پھر یہ حدیث منسوخ ہے، مثلاً تمام آیات جو ختم رسالت پر دالت ہیں اور اجماع امت ہے، ان کے باوجود اگر کوئی شخص نبوت کا دعویٰ کرے اور کوئی خبر یا اثر اپنی تائید میں بیان کرے تو ایسی حدیث کو مردود سمجھا جائے گا، اسی طرح چوتھی مرتبہ شراب پینے والے کو قتل کر دینے والی خبر اجماع صحابہ سے منسوخ ہے، جس میں صحابہ نے شرب خمر کی سزا اسی کوڑے اجماعاً مقرر کی تھی۔

۳۔ خبر اشتہاری نوعیت کی ہو مگر اسے ایک راوی نقل کرے: ایسی خبر جس کے بارے میں ساری امت کو علم ہونا ضروری ہے لیکن اسے صرف ایک راوی پر روایت کرے تو ایسے معاملہ میں صرف ایک راوی کی خبر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی کوئی بنیاد نہیں، کیونکہ اس کا علم تو ساری امت کے لئے لازم تھا۔

۴۔ ایک جم غفیر کے سامنے ہونے والے واقعہ کو ایک راوی نقل کرے: ایسی خبر جس کو عادتاً لوگوں کی کثیر تعداد کو روایت کرنا چاہئے تھا، مگر اس کا راوی فرد واحد ہے، تو یہ

اس روایت کے ضعف کی دلیل ہے۔

۵۔ خبر سے عقائد ثابت نہ ہوں: خیر واحد اسلامی عقیدہ کو ثابت نہ کر رہی ہو، کیونکہ یہ خبر موجب عمل تو ہے مگر موجب علم نہیں اور اس سے علم قطعی حاصل نہیں ہوتا، اس لئے اگر اس خبر سے کوئی عقیدہ ثابت ہو رہا ہو تو اس خبر کو رد کر دیا جائے گا۔

نفسِ خبر سے متعلق علماء اصولیین بشمول شاہ صاحب یہ بھی شرائط عائد کرتے ہیں، کہ حدیثِ عموم بلوئی کے مخالف نہ ہو، ائمہ صحابہ اس کی مخالفت نہ کریں، راوی اپنی روایت شدہ خبر کا انکار نہ کرے، راوی خود اپنی روایت کردہ خبر کے خلاف عمل نہ کرے، اس طرح بعد کے محدثین بھی اس خبر پر طعن نہ کرے۔

خیر واحد سے متعلق بالا بحث میں اس امر کی تصریح ہوئی کہ اگر راوی ضبط و عدالت اور فقاہت کے ساتھ معروف فی الفقہ ہے مثلاً خلفاء اربعہ، عبادلہ ثلاثہ، معاذ ابن جبل، حضرت عائشہ میں سے کوئی اگر خیر واحد نقل کرے اور اس کی روایت قیاس سے معارض بھی کیوں نہ ہو، تو بھی اس کی روایت کو قیاس پر تقدم حاصل ہوگا۔ اگر کوئی راوی معروف فی الفقہ نہیں، صرف ضبط و عدالت کے ساتھ معروف ہے، تو اگر اس کی روایت من کل الوجوہ بھی قیاس سے معارض نہیں تو روایت مقبول ہے، اور اگر خیر واحد من کل الوجوہ قیاس سے متعارض ہے، تو اس میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے۔

☆ امام مالک کے نزدیک قیاس خیر واحد پر مقدم ہے۔ (۲۷۵)

☆ امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور احناف میں سے امام کرخی کے نزدیک خیر واحد قیاس پر مقدم ہے۔

☆ احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا مسلک یہ ہے کہ اگر راوی ضبط و عدالت کے ساتھ فقہ میں بھی معروف ہیں، تو اس کی روایت قیاس پر مقدم ہے، اور اگر ضبط و عدالت میں معروف ہے، فقہ میں معروف نہیں، تو قیاس مقدم ہوگا۔ مثلاً حدیثِ مصراۃ جسے امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے۔ روایت یہ ہے: قال رسول اللہ من اشترى غنماً مصراً فاحتلبها فان رضیها امسکها وان

سخطها ففی حلبتها صاع من تمر (۲۷۶) جبکہ امام ترمذی اس حدیث کو یوں نقل کرتے ہیں: من اشترى شاةً فهو بالخيار ثلاثة ايام فان ردھا رد معها صاعاً من تمر لا سمرًا (۲۷۷) اس تفصیل کے بعد امام مالک، امام شافعی حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

امام یوسف اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ مشتری کو خیار ہوگا اور وہ دودھ کی قیمت واپس کرے گا، امام ابوحنیفہ مشتری کے لئے خیار کے قائل نہیں۔ (۲۷۸) المختصر احناف اس حدیث کو قبول نہیں کرتے، ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو ہریرہ اگرچہ ضبط و عدالت کے ساتھ معروف ہیں لیکن فقہ کے ساتھ معروف نہیں، چونکہ یہ حدیث من کل الوجوه قیاس سے معارض ہے اس لئے وہ اس حدیث سے استدلال نہیں کرتے۔

شاہ ولی اللہ کا مسئلہ مذکورہ میں منفردانہ رائے:

جمہور احناف صورت مذکورہ میں جبکہ راوی غیر فقیہ ہو اور حدیث من کل الوجوه معارض قیاس ہو، حدیث کو ترک کر کے قیاس کو مقدم مانتے ہیں، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر حدیث کا اعتبار کیا جائے تو قیاس کی راہ ہمیشہ کے لئے مسدود ہو جائے گی۔ شاہ صاحب فقہاء کے اس اصل کی شدت سے نفی کرتے ہیں، وہ مذکورہ صورت میں بھی حدیث کو قیاس پر مقدم مانتے ہیں، اس سلسلہ میں جمہور فقہاء احناف پر شاہ صاحب کا نقد قابل ملاحظہ ہے:

واعتر ببعض من لم یوفق للعمل بهذا الحدیث بضرب

قاعدۃ من عند نفسه فقال کل حدیث لایرویہ الا غیر فقیہ

اذا سد باب الرأی فیہ یترک العمل بہ. (۲۷۹)

ایک اور جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ومنها ان جماعة من الفقهاء زعموا انه يجوز رد حدیث

یخالف القیاس من کل وجه فتطرق الخلل الی کثیر من

الاحادیث الصحیحة کحدیث المصراة و حدیث القلتین

فلم یجد اهل الحدیث سبیلاً فی الزامهم الحجة الا ان
بینوا انها توافق المصالح المعبرة. (۲۸۰)

قیاس کا حدیث پر تقدم کے حوالہ سے شاہ صاحب کو بڑی دقت محسوس ہوتی ہے، نہ معلوم کہ اس موقع پر خود امام ابوحنیفہ کے وہ اصول کہاں خفاء میں رہ گئے، جن میں انہوں نے خود لکھا ہے:

قال ابوحنيفة اذا قلت قولاً وكتاب الله يخالفه قال اتركوا
قولی بكتاب الله، فقیل اذا كان خبر الرسول يخالفه فقال
اتركوا قولی بخبر رسول الله فقیل اذا كان قول الصحابة
يخالفه فقال اتركوا قولی بقول الصحابة (۲۸۱)

لہذا اس قاعدہ کی تحفظ میں شاہ صاحب قطعاً ترک حدیث کو روا نہیں سمجھتے، بلکہ وہ فقہاء کے ایسے اصولوں پر بے لاگ نقد کرتے ہیں، شاہ صاحب کا بیان ہے:

ولا ینبغی ان یرد حدیثاً واثراً تطابق علیہ القوم لقاعدة
استخرجها هو واصحابه كرد الحدیث المصرة و
كاسقاط السهم ذوی القربی فان رعاية الحدیث اوجب
من رعاية تلك القاعدة المنخرجة والی هذا المعنی اشار
الشافعی حیث قال مهما قلت من قول او اصلت من اصل
عن رسول الله خلاف ما قلت فالقول قوله ﷺ (۲۸۲)

در اصل شاہ صاحب فقہاء کے بیان کردہ فقہی قاعدہ کو اس لئے رد کرتے ہیں، کہ ایک حدیث کو رد کرنا پڑتا ہے، لہذا وہ حدیث کے رد کرنے کے مقابلہ میں فقہی قاعدہ کو رد کرتے ہیں، شاہ صاحب نے اور بھی کئی جگہ اس انداز کو ناپسند فرمایا ہے کہ کبھی ایک مسئلہ میں ایک شخص کہتا ہے میرا امام یہ کہتا ہے جبکہ حدیث یہ کہتی ہے، یہ انداز شاہ صاحب کے لئے موجب قلق ہے، بعینہ یہاں بھی اس قسم کی صورت کا سامنا ہے، یہ اس لئے کہ شاہ صاحب پر خود فقہ کے مقابلے میں حدیث کا غلبہ رہا ہے۔

کشف بزدوی بھی فقہت راوی کی شرط کو مستحدث مانتے ہیں، وہ لکھتے ہیں ہمارے اصحاب خبر کو بلا شرط قیاس پر تقدم مانتے ہیں، انہی کا لکھنا ہے کہ صائم کا ناسیا اکل و شرب نقض صوم کے لئے سبب نہیں، اگر قاعدہ کی رو رعایت رکھنی تھی تو صائم کا اکل ناسیا میں بھی نقض صوم کا حکم جاری کرنا چاہئے تھا، یہاں بھی تو قیاس کی راہ مسدود ہوتی ہے، مگر اس جگہ اسی راوی ابو ہریرہ کا قول معتبر ہے جبکہ قیاس کا تقاضا کچھ اور ہے۔

خبر واحد سے متعلق بالا بحث میں شاہ صاحب کی انفرادیت و امتیازیت بالکل نمایاں ہے، خبر واحد سے متعلق شاہ صاحب کی اس بحث کو کہ وہ احادیث و اخبار متعارضہ میں کیسے تطبیق پیدا کرتے ہیں نہ چھیڑا جائے تو بحث کا حق ادا نہیں ہوگا۔ لہذا حدیث خصوصاً خبر واحد میں شاہ صاحب کی تطبیقات قابل مطالعہ ہیں، اس وقع عمل میں بھی شاہ صاحب کی انفرادیت بالکل نمایاں ہے، حدیث سے متعلق جو شبہات پیدا ہو جاتے ہیں ان کا بھی قلع قمع ہو جائے گا۔
اخبار آحاد میں تعارض سے متعلق شاہ صاحب کے نقطہ نظر کچھ یوں ہے:

حدیثوں کے درمیان تعارض اور ان میں تطبیق کی شکلیں

(شاہ صاحب کی نظر میں)

اخبار آحاد میں عموماً اور دوسری بعض اقسام حدیث میں نادر طور پر تعارض کی شکلیں دیکھنے میں آتی ہیں، یہ سوال خود قابل غور ہے کہ کیا واقعہً یا نفس الامر میں دو شرعی دلیلوں میں تعارض ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اگر تعارض ممکن ہو تو اس کا حل کیا ہے؟

اس حوالے سے تقریباً احناف و شوافع اس امر پر متفق ہیں کہ نفس الامر میں دونوں روایات قطعی و ظنی میں باہمی طور پر تعارض نہیں پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جس طرح رسول اللہ کے اقوال میں تعارض نہیں اسی طرح وحی الہی میں بطریق اولیٰ تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء نے تعارض و ترجیح کے عنوانات سے اپنی کتب میں کیوں مباحث چھیڑے ہیں؟ اس سوال کے جواب سے پہلے خود تعارض کی حقیقت سے متعلق معلوم کرنا مناسب ہے۔

تعارض کی تعریف:

ابن ہمام اپنی کتاب ”تحریر“ میں تعارض کی تعریف یوں کرتے ہیں:

اظهار الزيادة لاحد المتماثلین علی الاخر بما لا يستقل

بہ (۲۸۳)

شوافع میں علامہ بیضاوی ”منہاج“ میں تطبیق کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: تقویۃ

احد الامارتین علی الاخری (۲۸۴)

یعنی دو دلائل میں سے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر تقویت دینے کا نام ترجیح ہے۔

اس کا مقصد یہ ہے کہ نفس الامر میں تعارض نہ ہونے کے باوجود اس حوالے سے فقہاء کے ہاں رفع تعارض کے باقاعدہ اصول اور اس کے حل سے متعلق قواعد کا وجود پایا جاتا ہے۔ امر واقع یہ ہے کہ تعارض ہمارے اعتبار سے موجود ہوتا ہے، نفس الامر میں کسی تعارض کا وجود ممکن نہیں۔

شاہ صاحب اس حوالے سے لکھتے ہیں:

اختلاف الاصل ان يعمل بكل حدیث الا ان یمنع العمل
بالجمیع للتناقض وانه لیس فی الحقیقة اخلاف ولكن فی
نظرنا فقط (۲۸۵)

اس عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بدیہی ہے کہ پوری شریعت میں فی الواقع کوئی تعارض نہیں، اگر تعارض ہے بھی تو ظاہری نظروں میں ہے، اور ہمارے فہم کے اعتبار سے ہے۔

دو دلیلوں کے درمیان رفع تعارض:

جب دو دلیلوں کے درمیان ظاہری تعارض واقع ہو جائے، خواہ دلائل قطعی ہوں یا ظنی ہوں اور ظاہر ہے کہ وہ قوت میں برابر ہوں، تو اس کے حل کا کیا طریقہ ممکن ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح قرآن حکیم نے قرآنی آیات کی تقسیم بلحاظ محکمات و تشابہات کی ہے، اور علماء نے اس حوالے سے سیر حاصل بحث کی ہے، شاہ ولی اللہ کے نظریہ محکمات و تشابہات قرآنی کے حوالے سے اسی مقالے کے بحث ماخذ اول میں تفصیل گزر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تشابہات کی ایسی تاویل کریں گے جو وہ محکمات قرآنی سے ہم آہنگ ہو جائے ورنہ تشابہات کو درجہ امتحان سمجھ کر اس کا عقیدہ رکھنا ہی کافی ہوتا ہے۔ اسی طرح احادیث میں بھی خصوصاً خبر آحاد میں علم تاویل الاحادیث مستقل موضوع ہے، جس طرح حدیث محکم اور حدیث مختلف یا متعارض کے حوالے سے بحث ہوتی ہے، پہلی قسم حدیث محکم میں تو احادیث کے معارض ہونے سے متعلق بحث نہیں کی جاتی کیونکہ اس میں تعارض نہیں ہوتا۔

واضح ہو کہ حدیث کا بیشتر حصہ غیر متعارض احادیث پر مشتمل ہے جبکہ حدیث مختلف یا معارض میں چونکہ ظاہری تعارض پایا جاتا ہے، اس لئے نسخ، ترجیح، جمع کی بنیاد پر احادیث کے درمیان تعارض کے معنی کو حل کیا جاتا ہے جو علم حدیث کا ایک مستقل فن ہے۔ اگر یہ تینوں صورتیں کہیں اطلاق نہ ہو سکیں تو دونوں دلیلیں ساقط ہو جائیں گی۔ احناف رفع تعارض کی ترتیب کے حوالے سے نسخ، ترجیح اور جمع کے قائل ہیں۔ علامہ محبت اللہ بہاری اپنی کتاب میں

اسی ترتیب کو بیان کرتے ہیں۔ (۲۸۶) جبکہ شوافع رفع تعارض کی جو ترتیب بیان کرتے ہیں اس میں پہلے متعارض احادیث کے درمیان جمع کرنا، پھر نسخ، پھر ترجیح کے اصول رو بہ عمل ہیں۔

اس حوالے سے مسلم شریف کی حدیث ہے لا عدوی ولا طیرۃ (۲۸۷) نہ چھوٹ

چھات کی بیماری ہے نہ ہی بدفالی جائز ہے۔ جبکہ بخاری شریف میں حدیث ہے فر من

المجذوم کما تفر من الاسد (۲۸۸) یعنی مجذوم بیماری والے سے ایسے بھاگو جیسے شیر سے

بھاگا جاتا ہے۔ بظاہر ان دونوں خبر آحاد میں تعارض ہے، لہذا ابن حجر شافعی نے ان دونوں

حدیثوں کے درمیان اپنے اصولوں کے مطابق پہلے جمع کرنے کی کوشش کی، وہ لکھتے ہیں:

چھوٹ چھات کی نفی حق ہے اس لئے بعض دوسری احادیث میں اس مضمون میں زیادہ صراحت

کے ساتھ وضاحت آئی ہے، ترمذی شریف کی حدیث ہے: کوئی چیز کسی دوسری چیز تک متعدی

نہیں ہوتی کہ چھوٹ چھات کے طریقے پر اس کو لگ جائے۔ (۲۸۹) رہا مجذوم سے بھاگنے کا حکم

تو وہ بطور ”سد ذرائع“ یعنی سد باب کے طور پر ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک

آدمی کسی مجذوم سے گھلے ملے اور اتفاق سے از روئے تقدیر اس کو بھی یہی مرض لاحق ہو جائے تو

وہ اس بداعتقادی میں مبتلا ہو جائے کہ مجھے یہ مرض چھوٹ کی وجہ سے ہو گیا ہے۔ لہذا ایسی

بداعتقادی اور گناہ سے بچنے کے لئے یہ حکم دیا گیا ہے۔

احادیث کے درمیان اگر جمع ممکن نہ ہو تو تقدیم و تاخیر کے حوالے سے وقت معلوم کرنے

کی کوشش کی جائے گی، اور قاعدہ کے مطابق مابعد کی حدیث ماقبل کے لئے ناسخ ہوگی۔ لہذا

منسوخ حدیث متروک ہو جائے گی اور ناسخ پر عمل کیا جائے گا، اور اگر اس کا بھی علم حاصل نہ

ہو جائے تو شوافع کے نزدیک ترجیح کی صورتوں میں سے کسی ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح

قرار دیا جائے گا۔ یہ واضح ہے کہ ابن حجر نے سو سے زائد وجوہ ترجیح بیان کئے ہیں، اس بابت خود

شاہ صاحب نے بھی آنے والے بیان میں بنیادی وجوہ ترجیح کا اشارہ کیا ہے۔

تعارض اولہ کی بابت شاہ ولی اللہ کا مسلک:

شاہ ولی اللہ تعارض اولہ مثلاً اخبار آحاد میں متخالف کے حوالہ سے مؤطا امام مالک کی شرح

مصنفے میں لکھتے ہیں ”و اگر اولہ متخالفہ جمع شوند فیصلہ کنند میان آنها بتطبیق

و جمع یا نسخ یا ترجیح یکے (۲۹۰) اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحب رفع تعارض بین اخبار آحاد میں جمع، نسخ اور ترجیح کی ترتیب کے قائل ہیں، اور یہ وہی ترتیب ہے جو شوافع کی ہے، نہ صرف مصطفیٰ میں بلکہ وہ اپنی شہرہ آفاق کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں بھی ”باب القضاء فی الاحادیث المختلفہ“ میں اس ترتیب کی اساس پر رفع تعارض کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر متعارض ادلہ میں جمع، نسخ اور ترجیح ممکن نہ ہوئی تو دونوں ادلہ ساقط الاعتبار ہو جائیں گے۔ (۲۹۱) دو متعارض حدیثوں میں فعل رسول کا بیان ہو، تو شاہ صاحب اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

(۱) اگر دونوں اخبار آحاد عادت سے متعلق ہو عبادت سے متعلق نہ ہوں یعنی پیغمبر علیہ السلام کے غیر تشریحی عمل کے بارے میں ایک صحابی روایت کریں کہ آنحضرت نے یہ کام کیا دوسرا صحابی کوئی دوسرا عمل بیان کریں تو ایسی صورت میں کوئی تعارض نہ سمجھا جائے گا اور دونوں فعل مباح ہونگے کیونکہ ان افعال کے محل و چیز ایک نہیں۔

(۲) اگر دونوں افعال میں سے ایک فعل غیر تشریحی ہو یعنی بطور عادت ہو، جبکہ دوسرا بطور عبادت و تقرب ہو تو جو فعل بطور عبادت ہو گا وہ مستحب ہوگا، جبکہ دوسرا جائز سمجھا جائے گا۔

(۳) اگر دو افعال ایسے ہوں کہ ایک میں اصلۃً کا اثر اور دوسرے میں حرج کا اہتمام ظاہر ہو تو پہلا عمل عزیمت پر محمول ہوگا جبکہ دوسرا رخصت پر۔

(۴) اگر ایک حدیث میں فعل رسول کا بیان ہو، دوسری میں قول رسول کا اور دونوں میں تعارض ہو تو اس صورت کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔ اگر ایک حدیث ایک معنی میں ظاہر ہو دوسرے میں مؤول اور تاویل بھی تاویل قریب ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے کے بیان پر محمول کیا جائے گا البتہ اگر تاویل بعید ہو تو تا وقتیکہ دو باتوں میں سے ایک بات نہ ہو ایک کو دوسری حدیث کا بیان نہ قرار دیا جائے گا، یا تو کوئی قوی قرینہ موجود ہو یا وہ تاویل کسی صحابی سے منقول ہو۔ مثلاً ساعت اجابت دُعَا کے بارے میں عبد اللہ ابن سلام سے مروی ہے کہ وہ غروب آفتاب سے ذرا پہلے

کی ساعت ہے، اس پر حضرت ابو ہریرہ نے اعتراض کیا کہ وہ وقت تو نماز کا وقت ہی نہیں حالانکہ ارشاد نبوی ہے لایسال اللہ فیہا مسلم قائم یصلی۔ تو حضرت عبد اللہ بن سلام نے جواب دیا کہ نماز کا انتظار کرنے والا ایسا ہی ہے جیسا نماز پڑھنے والا۔ لہذا مذکورہ تاویل گو تاویل بعید ہے تاہم ایک صحابی کی قوی تاویل ہے اس لیے یہ معتبر ہے۔

(۵) اگر دو حدیثوں میں قول رسول کا بیان ہو لیکن ان میں سے ایک کسی مسئلے میں فتویٰ ہو اور دوسری میں کسی واقعہ کے قضا کا حکم ہو تو شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اگر علت فارقہ موجود ہو تو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، آنحضرتؐ سے ایک جوان آدمی نے روزے کی حالت میں بوسہ کی بابت دریافت کیا تو آپ نے منع فرمایا اور بوڑھے کو اس کی اجازت دی۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اکثر تمام احادیث متعارضہ میں مذکورہ اصل یعنی جمع، نسخ، ترجیح کے اصولوں پر عمل کیا جائے گا، یعنی پہلی دو صورتوں کے عدم امکان کی صورت میں ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دے دی جائے گی، کہ راجح پر عمل ممکن ہو سکے اور مرجوح ساقط الاعتبار ہو سکے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ وجوہ ترجیح متعدد ہیں۔ اس لیے تساقط کے مواقع کم آتے ہیں۔ واضح ہو کہ شاہ صاحب کے بیان کردہ یہ اصول شافعی مسلک کے مطابق ہیں۔

جہاں تک احناف کا طریقہ ہے، احناف کے نزدیک رفع تعارض میں اولیت نسخ کو حاصل ہے اگر نسخ کا علم نہ ہو سکے تو ترجیح کو اختیار کریں گے اور آخری درجہ جمع کو اپنائیں گے اور یہ بھی ممکن نہ ہو تو توقف کریں گے، ورنہ اقوال صحابہ اور اس کے بعد قیاس کی طرف رجوع کریں گے۔ (۲۹۲)

وجوہ ترجیح شاہ صاحب کی نظر میں:

دو متعارض احادیث کے درمیان جو وجوہ ترجیح پائی جاتی ہیں، وہ کئی ہیں، شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے وہ ایک وسیع عبارت میں لکھتے ہیں:

فان ظهر ترجیح احدہما اما بمعنی فی السند من السند من

كثرة الرواة وفقه الراوى، وقوة الاتصال، و تصریح صیغة الرفع، وكون راوى صاحب المعاملة بان يكون هو المستفتى او المخاطب او المباشر او بمعنى فى المتن من تأكيد والتصریح او بمعنى فى الحكم وعلته من كونه مناسباً بالاحكام الشرعية او كونها علة شديد المناسبة عرف تأثيرها، او من خارج من كونه متمسك اكثر اهل العلم اخذ بالراجع والاتساق (۲۹۳)

شاہ صاحب نے اس موقع پر جو چار وجوہ ترجیح شمار کیے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

۱- ترجیح باعتبار سند

شاہ صاحب مذکورہ عبارت میں وجوہ ترجیح باعتبار سند کے پانچ انواع کو بیان کرتے ہیں (۱) کثرت روات (۲) فقہت راوی (۳) قوت اتصال (۴) صیغہ رفع کی تصریح (۵) راوی کا صاحب معاملہ یعنی مستفتی یا مخاطب یا مباشر ہونا۔ ترجیح باعتبار سند کی اور بھی شکلیں ہیں، مثلاً اتفاق سند کا مختلف فیہ پر ترجیح، اکابر صحابہ کی روایت اصغر صحابہ کی روایت پر، عالی یا کم واسطوں والی سند نازل یعنی زائد واسطوں والی سند پر ترجیح ہوتی ہے تاہم شاہ صاحب نے اہم وجوہ ترجیح قلمبند کر کے بقیہ قاری کی فہم پر چھوڑ دی ہیں۔

۲- ترجیح باعتبار متن

شاہ صاحب اس کی دو صورتیں مذکورہ اقتباس میں بیان کرتے ہیں، یعنی تاکید و تصریح، عام اصولین کی کتب میں ترجیح باعتبار متن کی متعدد قسمیں ہیں مثلاً حرمت کی اباحت پر، قول اگر عام ہو اور فعل خصوصیت یا عذر کو محتمل ہو تو قول کی فعل پر، مفہوم شرعی کی مفہوم لغوی پر، جس حکم کی علت مذکور ہو، وہ اس حکم پر جس کی علت مذکور نہ ہو، شارع کا بیان و تفسیر غیر کے بیان و تشریح پر راجح ہوتی ہے۔ یہاں بھی شاہ صاحب نے تاکید یعنی قوی دلیل کا غیر قوی دلیل پر راجح ہونا اور تصریح ہی کی دو صورتوں کو بیان کیا ہے۔

۳۔ ترجیح باعتبار حکم و علت

شاہ صاحب نے اس کی دو صورتیں لکھی ہیں: (۱) حکم کا احکام شرع کے مناسب ہونا۔
(۲) علت کا شدید المناسبتہ اور معروف التاثر ہونا۔

۴۔ ترجیح باعتبار امر خارج

اس کی شاہ صاحب نے ایک صورت تحریر فرمائی ہے، یعنی اکثر اہل علم کا اس سے تمسک کرنا۔

المختصر ترجیح کی یہ چار شکلیں شوافع کی کتب میں تو ملتی ہیں، مگر احناف کے ہاں ترجیح باعتبار سند اور ترجیح باعتبار متن صرف دو اقسام کا ذکر ملتا ہے۔ واضح ہو کہ شاہ صاحب ترجیح باعتبار سند کی ایک صورت ترجیح بکثرت رواۃ بھی تحریر کرتے ہیں، لیکن ترجیح کی یہ صورت احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے، احناف کثرت رواۃ کو وجہ ترجیح نہیں مانتے، وہ کہتے ہیں جس طرح دو مدعیوں میں سے ایک نے دو شہاد پیش کئے، دوسرے نے چار، تو چار کی شہادت دو کی شہادت پر بالاتفاق راجح نہ ہوگی، اس طرح کثرت رواۃ کی وجہ سے بھی کسی روایت کو بھی ترجیح حاصل نہ ہوگی، لیکن شوافع کثرت رواۃ کو وجہ ترجیح مانتے ہیں، اس لئے کہ کثرت رواۃ سے ظن قوی ہو جاتا ہے۔

امام غزالی اس حوالے سے اعتدال کی راہ چلے ہیں، وہ لکھتے ہیں، کہ کثرت رواۃ سے بلاشبہ غلبہ ظن پیدا ہو جاتا ہے، لیکن بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک عادل شدت تیقظ و ضبط کی وجہ سے فی نفسہ دو عادلوں سے قوی تر ہو جاتا ہے۔ (۲۹۴)

المختصر شاہ صاحب اس حوالے سے ترجیح بکثرت رواۃ کے قائلین میں سے ہیں، شاہ صاحب اس مسئلے میں جو انفرادی رنگ رکھتے ہیں، وہ تقلید کی بنیاد پر نہیں، بلکہ جبلی و سائنسی اصول کی بنیاد پر اس مسئلے کو لیتے ہیں، اس حوالہ سے بلاشبہ شاہ صاحب ایک فکر انگیز اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اسلامی فقہ کی معقولیت کے حوالے سے بڑی وزنی بات کرتے ہیں:

وبسیاری از مسائل اصول فقہ امر جبلی است کہ جبلت

انسان بآن حکم می کند، مثل ترجیح نص بر ظاہر، یا
 ترجیح حدیثِ راوی کہ احفظ و افقہ باشد بر حدیثِ غیر
 آن، و مثلِ ترجیحِ بکثرتِ رواة نہ ماخوذ از اوائل و این جا
 علمِ اصول تعلق ندارد. (۲۹۵)

شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ ”عدمِ ترجیحِ بکثرتِ رواة“ کے اصولِ احناف کے اصولِ مخرجہ
 میں سے ہیں، مگر یہ اصلِ اصحابِ مذاہب سے منقول نہیں، ان کا بیان ہے:

ومثال عدمِ ترجیحِ بکثرة رواة وغیرہ ذالک من کلام
 الائمة وانہ لا تصح بہا رواية عن ابی حنیفة
 وصاحبیہ (۲۹۶)

بہر حال اس حوالہ سے شاہ صاحب نہ صرف شافعی طریقہ کی تصویب کرتے ہیں، بلکہ ترجیح
 بکثرتِ رواة کو وہ ایک عقلی مسئلہ خیال کرتے ہیں اور وہ رواة کی کثرت کو بھی ایک قوی وجہِ ترجیح
 قرار دیتے ہیں، وہ قومی، حنفی مسلک کے باوجود اس رجحان میں تفرد کے مالک ہیں۔
 سنت کی تشریحی و غیر تشریحی تقسیمِ نقلِ الروایة باللفظ و نقلِ الدرایة بالمعنی حدیث کے باب
 میں واقع مباحث میں سے ہیں، اس حوالہ سے شاہ صاحب جیسے مجتہدِ مخصوص نظر رکھتے ہیں،
 آئندہ بحث کا تعلق اس مسئلہ کی تحلیل سے ہے۔

افعال نبوی کی بحیثیت تشریحی و غیر تشریحی تقسیم

سابقہ بحث میں حدیث کی تشریحی حیثیت کا جائزہ پیش کیا گیا، حدیثوں کی اقسام اور ان سے اخذ احکام سے متعلق انتقادی تبصرہ پیش کر کے خبر واحد کی قبولیت سے متعلق احناف بشمول شاہ ولی اللہ کا نظریہ سامنے لانے کی کوشش کی گئی، علماء احناف کے ہاں اگر خبر واحد کا راوی معروف بالفقہ ہے تو اس کی روایت مقبول اور موجب عمل ہے، اگر معروف بالفقہ نہیں اور روایت خلاف قیاس ہے، تو وہ روایت ناقابل قبول ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پیغمبر اسلام سے ایک فعل واقعہ ثابت ہوتا ہے، مگر اس فعل کی حیثیت غیر تشریحی ہوتی ہے، یا آپ علیہ السلام کی جبلی عادت کا حصہ ہوتی ہے، یا وہ فعل آپ علیہ السلام کے ساتھ خاص ہوتی ہے، تو ایسی صورت میں ایسے افعال کا وجوب امت پر نہیں ہوتا، لہذا افعال نبوی علیہ السلام کی تشریحی و غیر تشریحی افعال سے متعلق معلوم کرنا ضروری ہے۔ پیش نظر مضمون شاہ صاحب کی نظر میں افعال نبوی کی تشریحی و غیر تشریحی تقسیم کے جائزے پر مشتمل ہے اور اس حوالے سے شاہ صاحب کے نظریہ کا کھوج لگایا گیا ہے۔

فقہیم فقہ کے لئے افعال نبوی کے انواع اور ان سے متعلق احکام معلوم کرنا ناگزیر ہے، خود آنحضرت نے تشریحی و تبلیغی افعال کو غیر تشریحی سنن سے بالکل جدا کر کے وضاحت فرمائی، تاکہ شرع میں کوئی الجھن پیش نہ آئے، سنت کی خصوصاً ان دو انواع اور دوسرے اختصاصی و جبلی افعال کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ تشریحی یا سنت احکامی:

سنت کی اس نوع کی وضاحت کرتے ہوئے شاہ صاحب کا بیان ہے:

أَمَّا سَبِيلُهُ سَبِيلُ التَّبْلِيغِ وَالرِّسَالَةِ وَفِيهِ قَوْلُهُ تَعَالَى 'وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ' وَمَا نَهَاكُمْ (۲۹۷)

(ترجمہ) رسول اللہ جو کچھ بھی تمہیں حکم فرمائیں، اس پر عمل کرو اور جس

چیز سے منع کریں، اس سے باز آؤ۔

شاہ صاحب سنت کی اس نوع سے متعلق کلی طور پر لکھتے ہیں، کہ ایسی سنن امت کے حق میں واجب العمل ہیں، ایسی سنت کی حیثیت تشریحی و احکامی ہوتی ہیں۔ شاہ صاحب سنت کی اس نوع کے شعبہ جات کو لفظ ”منہ“ سے یوں گنواتے ہیں۔

۱. ومنہ : علوم المعاد و عجائب الملکوت و هذا کل مستند الی الوحی
۲. ومنہ :- شرائع و ضبط للعبادات و الارتفاقات، و هذه بعضها مستند الی الوحی و بعضه مستند الی الاجتهاد و اجتهاد علیہ السلام بمنزلة الوحی لان الله عصمه من ان يتقرر رأیه علی الخطاء.
۳. ومنہ : حکم المرسله و مصالح مطلقة لم یوقتها ولم یبین حدودها کبیان اخلاق الصالحة و اضدادها
۴. ومنہ : فضائل الاعمال و مناقب العمال بعضها مستند الی الوحی و بعضها الی الاجتهاد (۲۹۸)

شاہ صاحب نے مذکورہ بالا شعبہ ہائے دین سے متعلق احادیث کے ان انواع کا احصاء کیا ہے، جو تشریحی و عبادی حیثیت رکھتی ہیں، ایسی تمام احادیث پر عمل کرنا امت کے لئے اس لئے لازم ہے کہ آپ علیہ السلام کی تشریحی حیثیت ایک مسلم حقیقت ہے، آپ علیہ السلام نے مذکورہ شعبوں میں جو احکام صادر فرمائے، وہ یا تو وحی خفی کا نتیجہ تھا اور یا آپ علیہ السلام کے اجتہادات کے مرہون منت تھا، یہ واضح ہے، کہ احادیث کا بیش تر حصہ تشریحی نوعیت سے متعلق ہے، بلکہ فقہ اسلامی کا مبنی تشریحی احادیث پر ہے۔

تشریحی افعال کا تعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اقوال و افعال سے ہے، جن کا تعلق عبادات سے ہے، یا ایسی چیزوں کو منع کرنے سے ہے، جن سے دین کے اصولوں کو ضعف پہنچتا ہے، یا ایسی چیزوں سے ہے جو تقدس باری تعالیٰ کے منافی ہو مثلاً شرک، غیر اللہ کے نام پر حیوانات کو ذبح کرنا، یا ان سے مقاصد شریعت پر زد پڑتی ہو، مثلاً ان سے عقل، جسم، مال، آبرو

وعزت کے برباد ہو جانے کا خطرہ ہو، اس طرح ایسے افعال میں وہ امور بھی شامل ہیں، جن کا تعلق حقوق مادیہ و معاشیہ سے ہو اور ان کا معاشرتی زندگی میں دخل ہو، مثلاً معاملات میں اپنے اقوال کی پابندی (ایفاء عہود)۔ الغرض اس قسم کے افعال میں دین کے منضبط افعال آجاتے ہیں اور ان افعال کی اطاعت امت پر واجب ہے۔

۲۔ غیر تشریحی یا سنتِ عادی:

یعنی وہ سنت جو تبلیغ رسالت و احکامی نوعیت کی نہیں ہیں، بلکہ آنحضرتؐ سے بطور عادت یا طبعاً صادر ہوئی ہیں۔ شاہ صاحب سنت کی ان انواع کی تعریفات، اقسام اور ان کے احکام سے متعلق یوں لکھتے ہیں:

مالیس من باب التبلیغ الرسالة وفيه قوله عليه السلام: انما انا بشر اذا امرتكم بشيء من دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رأي فانما انا بشر (وانتم اعلم بامور دنياکم) (۲۹۹)

شاہ صاحب نے اس ذیل میں جن انواع افعال کی فہرست دی ہے، اس کی تفصیل خود شاہ صاحب یوں لکھتے ہیں:

۱. ومنه : الطب، ومنه باب قوله عليه السلام عليكم بالادهم الاقرح مستندة التجربة.
۲. ومنه : ما فعله النبي على سبيل العادة دون العبادة وبحسب الاتفاق دون لقصد.
۳. ومنه : حكم وقضاء خاص وانما كان يتبع فيه البيئات والايمان وهو قوله عليه السلام لعلي الشاهد يرى ما لا يراه الغائب.
۴. ومنه : ما ذكره كما كان يذكر قومه لحديث ام زرع
۵. ومنه : ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ وليس من الامور اللازمة لجميع الامة مثل تعيين الشعار ومثل قول عمرؓ، وما لنا وللرمل كنا

نثریٰ بہ قومًا قد اہلکھم اللہ ثم نحشی ان یکون لہ سبب آخر (۳۰۰)۔
الغرض ان مذکورہ تمام امور سے متعلق وارد حدیث کی حیثیت غیر تشریحی ہیں، ایسے امور و
میادین حیات میں آپ علیہ السلام کی تعلیمات کا انتساب وحی کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ دنیاوی
تجربات کی بنیاد پر آپ راہنمائی فرماتے تھے۔

گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شارع علیہ السلام کے اقوال و
افعال کا جو سلسلہ روایت منضبط کیا گیا ہے ان میں بہت سے امور ایسے تھے جن کو منصب
رسالت سے چنداں تعلق نہ تھا، مگر بطور اصطلاح ان سب امور پر حدیث کا لفظ اطلاق کیا جاتا
تھا، بعد میں جب فقہ کی باقاعدہ تدوین عمل میں آئی، تو عام غلطی یہ پیش آئی کہ پیغمبر علیہ السلام
سے منسوب ہر قسم کی مرویات کو شرعی حیثیت دے دی گئی اور اس خیال سے ان پر مسائل و احکام
کی بنیاد رکھی گئی، حالانکہ ایسی حدیثیں منصب شریعت سے علاقہ نہیں رکھتی تھیں۔

شاہ صاحب نے غیر تشریحی اور عدم تبلیغ رسالت سے متعلق افعال نبوی کی جو فہرست پیش
کی، ان میں مندرجہ ذیل امور شامل ہیں:

- ۱۔ وہ احکام جو کسی عارضی مصلحت یا سیاست پر مبنی ہو۔
- ۲۔ وہ جو طریقہ کار سے متعلق ہو، اور حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، مثلاً جنگ
کے طریقے، حکومت کے شعبوں کی ترتیب وغیرہ۔
- ۳۔ وہ امور جنہیں شخصی و قومی و ملکی عادات و رواج کے مطابق اختیار کیا گیا ہو۔
- ۴۔ وہ باتیں جو عرب میں بطور قصہ مشہور ہیں، رسول اللہ نے بھی تفریح طبع یا کسی اخلاقی
نتیجہ کے لحاظ سے ان کو بیان فرمایا ہو۔
- ۵۔ عربوں کے بعض تجربات، علاج، زراعت، و باغبانی وغیرہ سے متعلق جو افعال و
اقوال آپ ارشاد فرما گئے تھے۔

شاہ صاحب نے واضح طور پر لکھا ہے کہ آنحضرتؐ سے جو کچھ روایت کیا گیا، ان میں
تشریحی و غیر تشریحی احادیث کی رعایت رکھنا ضروری ہے، لہذا جو افعال آنحضرتؐ سے علی سبیل
العادۃ سرزد ہوئے یا جن افعال کا ذات پیغمبرؐ سے اختصاصی تعلق ہے، یا وہ افعال جو جبلی و عادی

نوعیت کے ہیں، جنہیں فقہاء سنن زوائد سے یاد کرتے ہیں، کی اتباع مطلقاً واجب نہیں، ایسے امور میں اقتداء کی دلیل کو مد نظر رکھنا ضروری ہے، مثلاً آنحضرتؐ کے اختصاصی افعال کی پیروی امت کے لئے حرام ہے۔

بہر حال شاہ صاحب نے پیغمبر علیہ السلام کے افعال کو دو بڑی قسموں تشریحی و غیر تشریحی میں تقسیم کر کے ان سے متعلقہ احکام کی وضاحت فرمائی اور ان دونوں افعال میں خط امتیاز کھینچ لی اور وہ ان کے درمیان فرق کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔

۳۔ اختصاصی افعال نبوی:

خود شاہ صاحب اور دوسرے علماء پیغمبر علیہ السلام کے افعال کی ایک قسم وہ بھی شمار کرتے ہیں جو خالصہ ذات پیغمبر علیہ السلام کے ساتھ خاص ہیں، آپ علیہ السلام کی ذات کے ساتھ جو افعال خاص ہیں ان میں صوم وصال، چار سے زائد زوجات کو عقد میں رکھنا، عصر کے بعد دو رکعات نوافل پڑھنے کی اجازت کا ہونا، امت کے لئے بیع و شرط کا ممنوع ہونا جبکہ آنحضرتؐ کے لئے اس طور پر بیع کا مشروع ہونا، پیغمبر علیہ السلام نے حضرت جابرؓ سے اونٹ خریدا اور شرط عائد کر دی کہ مدینہ تک میں اس پر سواری کروں گا۔

۴۔ مجمل افعال کی توضیح:

ایسے افعال جو نہ جلی ہوں نہ آپ علیہ السلام کے ساتھ خاص ہوں، اگر وہ کسی اجمالی قول کی وضاحت ہو، مثلاً صلوا کما رایتہمونی اصلی، یعنی تم ایسی نماز پڑھو جیسے مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو، تو ایسی صورت میں امت مکلف ہوگی اور ان افعال کی بجا آوری امت کے لئے واجب ہوگی۔

۵۔ مذکورہ تین افعال کے علاوہ:

ایسے افعال جو نہ جلی ہوں، نہ آپ کے ساتھ خاص ہوں، نہ کسی مجمل کا بیان ہو، تو ایسے افعال کے بارے میں اگر معلوم ہو جائے، کہ آپ کے حق میں واجب یا مندوب ہیں، تو اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ امت ایسے افعال کے بارے میں اسی حیثیت سے مکلف ہوگی، جس طرح

ذات پیغمبر علیہ السلام۔

یہ امر مسلم ہے کہ حضرات صحابہ دونوں انواع کی سنن میں امتیاز برقرار رکھتے تھے، اس حوالہ سے ایک بڑی شہادت تاریخ میں ملتی ہے، فاروق اعظم نے جب کوفہ آباد کیا اور انصار کی ایک جماعت کو ایک مہم پر روانہ کرنا چاہا تو فاروق اعظم نے وہاں تقلیل حدیث یعنی احادیث رسول کے کم سے کم بیان کرنے کا حکم فرمایا، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ”منع حدیث“ کے مضمرات کیا تھے۔ شاہ صاحب خود ان وجوہ کو بیان کرتے ہیں:

والاوجه عندی ان معناه الحدیث عن الشمائل والاعداد
فیما لا یتعلق به حکم شرعی او معناه الحدیث علی سبیل
الظن فیما لا یثبت فیہ ولم یجتهد فی لفظہ عند العمل
والاداء (۳۰۱)

چونکہ افعال تشریحیہ پر احکام کا مبنی ہوتا ہے، امت کو اس کا مکلف بنایا جاتا ہے، اس لئے شاہ صاحب حضرت فاروق اعظم کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ وہ ان دو اقسام افعال نبوی میں گہری بصیرت سے نظر کرتے تھے، اور افعال غیر تشریحی و سنت زوائد کو کم تر بیان کرنے کا حکم فرماتے تھے، شاہ صاحب ازالۃ الخفاء میں لکھتے ہیں:

باستقرائے تام معلوم شد کہ فاروق اعظم نظر دقیق در
تفریق بیان احادیث کہ بہ تبلیغ شرائع و تکمیل افراد
بشر تعلق دارد، از غیر آن مصروف مے ساخت، لہذا
احادیث آنحضرت شمائل آنحضرت و احادیث سنن
زوائد در لباس و عادات کمتر روایت مے کرد، یکے وجہ
آنکہ اینها از علوم تکلیفیہ تشریحیہ نیست و یحتمل کہ
شغل قوم باین احادیث از شغل بشرائع مانع آید. (۳۰۲)

اس کا مقصد یہ ہے کہ ان دو اقسام کی رعایت رکھنا تشریحی و فقہی امور میں ناگزیر ہے، شاہ صاحب نے علوم نبوی کی تشریحی و غیر تشریحی لحاظ سے تقسیم کے بعد حدیث کی پہلی قسم یعنی تشریحی

کو پھر دو حصوں میں تقسیم کیا اور لکھا ہے: ان میں ایک قسم وہ ہے جو مصالح و مفاسد سے متعلق ہے، ان میں امت کے لئے مفید اور غیر مفید باتیں بتائی گئیں ہیں، مثلاً اخلاق حسنہ و سیئہ میں اجتہاد وغیرہ کے مسائل، یہ تعلیمات نبوی کا مستقل باب ہے۔ قسم دوم وہ روایات ہیں جو شرائع سے متعلق ہیں یعنی نماز، روزہ، حج، نکاح، طلاق، معیشت و معاملات وغیرہ اسی قسم کے سنن میں استنباطات کی ضرورت پڑتی ہے اور ان میں اختلافات کے مواقع موجود ہیں۔ شاہ صاحب نے حدیثوں سے متعلق ان جیسے مباحث کو اہمیت دی۔

ایک متمدن معاشرہ کے لئے تشریح میں حدیثوں کی ان جیسی اقسام پر نظر رکھنے کے ساتھ مجتہدانہ بصیرت کے ساتھ منصفانہ قابلیت بھی ضروری ہے، امام ابو حنیفہ نے اس حوالہ سے تشریحی و غیر تشریحی اور مصالح انسانی اور شرائع الہی میں فرق قائم کر کے ایک فقہی عمارت استوار کی اور اپنے عظیم الشان مسلک کو جنم دیا، امام شافعی حدیثوں کی تشریحی و غیر تشریحی فرق کے قائل نہ تھے، فقہ حنفی میں توسع اور ارتقاء تمدن سے ہم آہنگی کا بڑا پہلو مذکورہ حدیثوں کی تقسیم کی رعایت بھی ہے۔

خلاصہ بحث:

- حدیثوں کی دو اقسام عبادتی و تشریحی اور عادی و غیر تشریحی کے بالا بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ:
- ۱۔ جو افعال آپ علیہ السلام بطور عبادت و تشریح سرانجام دیتے تھے، ان میں آپ کی اتباع کی جائے گی۔
 - ۲۔ جو افعال آپ علیہ السلام بطور عادت انجام دیتے تھے، ان میں آپ کی اتباع لازم نہیں۔
 - ۳۔ افعال عادیہ میں آنحضرت کی اتباع مندوب ہے، البتہ شاہ صاحب کا اس حوالہ سے ”از شغل شرايع مانع آيد“ شدت و غلو کی نفی پر محمول ہے۔
 - ۴۔ سنت عبادتی و عادی کی رو رعایت سے حنفی فقہ میں بے پناہ وسعت واقع ہوئی۔
 - ۵۔ شاہ صاحب سنن کی اس تقسیم میں گو منفرد نہیں، تاہم پوری بصیرت کے ساتھ اس بحث پر نظر رکھنا اور اپنا نقد پیش کرنا ان کا مجتہدانہ و منفردانہ کارنامہ ہے۔

روایتِ لفظی و روایتِ معنوی

واضح ہو کہ مقالہ کے اس حدیثی حصہ کے اہداف میں سے ایک اہم ہدف نقل الروایۃ باللفظ اور نقل الروایۃ بالمعنی سے بحث کرنا بھی ہے، فقہ کامأخذ ثانی سنت میں بھی متعدد مواقع پر تشریحی و غیر تشریحی احادیث کی طرح اس اصطلاح کا تذکرہ بھی آیا ہے، ان دونوں عنوانات کا حدیثی مباحث میں نمایاں عمل دخل ہے، شاہ صاحب نے بھی ان عنوانات کے حوالہ سے اپنی کتب میں مجتہدانہ انداز سے بحث کی ہے، دیکھنا یہ ہے کہ شاہ صاحب کی نظر ان مباحث میں کسی ندرت کی حامل ہے یا نہیں؟ وہ ان مباحث کو کس تناظر میں دیکھتے ہیں؟

حدیث کے باب میں یہ اہم بحث نقل الروایۃ باللفظ اور نقل الروایۃ بالمعنی کی ہے، نقل الروایۃ باللفظ کا مطلب یہ ہے کہ روایت کرنے میں ان الفاظ کی پابندی کی جائے، جن الفاظ کے ساتھ حدیث کی ابتداء نقل شروع ہوئی تھی، گویا کہ اس میں مروی الفاظ بعینہ آپ علیہ السلام کے الفاظ ہوتے ہیں، جبکہ نقل الروایۃ بالمعنی کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کے منقول الفاظ کی پابندی نہ کی جائے، بلکہ اس حدیث کے مفہوم کو ادا کیا جائے، شاہ صاحب ان دونوں طریق نقل الروایۃ کو بالترتیب تلقی بالظاہر اور تلقی بالدلالۃ سے یاد کرتے ہیں۔ (۳۰۳) ان دونوں میں سے تلقی بالظاہر یعنی نقل الروایۃ باللفظ کے جواز میں کسی شک کی گنجائش نہیں، البتہ روایت بالمعنی کے جواز و عدم جواز سے متعلق علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، اس حوالے سے ائمہ اربعہ سمیت امام حسن بصریؒ کا موقف یہ ہے کہ اگر ناقل الفاظ کے دلالات اور ان کے مواقع کے اختلافات جانتا ہو، تو اس کی روایت بالمعنی جائز ہے، بصورت دیگر نقل بالمعنی حرام ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کوئی الفاظ کے دلالت کو جانتا ہو، تو بھی اگر وہ روایت باللفظ کا التزام کرتا ہے تو یہ اس کے لئے اولیٰ ہے۔ (۳۰۴)

شاہ ولی اللہ کے ہاں نقل بالمعنی کا حکم:

شاہ صاحب کی نظر چونکہ مقاصد پر رہتی ہے، اس لئے وہ اس حوالہ سے دوسرے علماء سے

بڑھ کر وسعت کا مظاہرہ کرتے ہیں، شاہ صاحب کے حوالے سے یہاں روایت بالمعنی کے ضمن میں دو نکات اہمیت کے حامل ہیں، پہلا یہ کہ وہ ائمہ کے فروعی مسائل میں اختلاف کا بڑا باعث صحابہ کرام کا آنحضرت ﷺ سے روایت بالمعنی کے طریق پر نقل ہے، صحابہ کرام کا شارح ﷺ سے اختلاف الفاظ سے بعد والوں نے اصول وضع کئے اور ان اصولوں کی روشنی میں احادیث سے استنباط مسائل کیا، یوں فروعی مسائل سامنے آئے۔ شاہ صاحب اس حوالہ سے لکھتے ہیں:

”واعلم ان اختلاف الصحابة في حكايتهم له صنوف،

الاول اختلاف الرواية بالمعنى وهو الاكثر. (۲۰۵)

شاہ صاحب ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

وقد تختلف صيغ حديث لاختلاف الطرق و ذلك من

جهة نقل الحديث بالمعنى فان جاءت الحديث... والتاخير

والواو والفاء ونحو ذلك من معاني الزائد على اصل

المراد، وان اختلفوا اختلافاً محتملاً وهم متقاربون في

الفقه والحفظ والكثرة سقط ظهور فلا يمكن الاستدلال

بذلك الا على المعنى الذي جاؤوا به جميعاً وجمهور

الرواة كانوا ايعتنون برؤوس المعاني لباحواشيها. (۳۰۶)

شاہ صاحب عبارات کے داؤ و پیچ اور بلاغتی پیدا کردہ معانی کے قائل نہیں، جس طرح

فقہاء اس میں تعمق کرتے ہیں، اس عبارت سے یہ بھی واضح ہے کہ کبھی تو روایت بالمعنی کر کے

رواۃ اس قدر ثقہ اور ضابطہ ہوتے تھے کہ مختلف اشخاص ہونے کے باوجود ان کی روایت کردہ

الفاظ حدیث یکساں ہوتے تھے، اس صورت میں نحوی و بلاغتی نکات سے قواعد وضع کرنا ایک

معقول امر ہے، مگر وہ کبھی واقعہ روایت بالمعنی کرتے تھے، تو ایسی صورت میں منقول الفاظ جب

پیغمبر ﷺ کے محتمل ہوئے تو ان پر قواعد کی عمارت کھڑی کرنا غلطی ہے، شاہ صاحب ثانی الذکر

صورت یعنی روایت بالمعنی کے حوالے سے ایک فکر انگیز جملہ دہراتے ہیں، کہ جمہور رواۃ معانی و

مفہیم کے ادا کرنے کے درپے ہوتے تھے، الفاظ کے حواشی اور بلاغتی نکات کی طرف ان کی

توجہ بہت کم جاتی تھی، شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ چونکہ رواۃ روایت بالمعنی کے عادی تھے اس لئے اصل معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے کبھی ایک راوی ایک لفظ ادا کر دیتا تھا، دوسرا راوی دوسرا لفظ جو اس کا مرادف ہوتا تھا، اس کے نتیجے میں ادائیگی صیغ میں تنوع نظر آنے لگی، جو مذاہب اربعہ کے اختلاف کا بھی باعث بنا۔

تلقی شرع از شارع کے حوالے سے شاہ صاحب دو نکات کو بڑی اہمیت کے ساتھ بیان کرتے ہیں، ایک یہ کہ تلقی بالدلالة اکثر تابعین کا طریقہ تھا، وہ نہ صرف تلقی بالدلالة کرتے تھے بلکہ ان کے فتاویٰ و شرعی مسائل بھی تلقی بالدلالة کی شکلیں تھیں، وہ گویا نسبت الی الرسول نہیں کرتے تھے مگر ان کے فتاویٰ کی اصل کا تفحص کیا جائے تو وہ بعینہ ارشاد نبوی پر منتج ہو جاتے ہیں، وہ چونکہ انتساب الی الرسول میں غایت درجہ احتیاط برتتے تھے، اس لئے وہ فتویٰ کی رنگ میں شرعی رہنمائی کا بھی حق ادا کرتے تھے اور اس حدیث کے مصداق بننے سے بھی بچتے تھے جس میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غلط بات منسوب کرنے والے کو "فلیتبوأ مقعدہ من النار" کی زجر سنائی گئی ہے۔ شاہ صاحب اس حوالے سے چار عظیم الشان صحابہ حضرت علی، حضرت عباس، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عمر کا نام لیتے ہیں کہ ان کے اکثر فتاویٰ احادیث ہی کی شکلیں تھیں، یوں معنا حدیث کا بڑا حصہ صحابہ و تابعین سے نقل شدہ ہے۔

شاہ صاحب یہ بھی لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے اقوال سارے کے سارے ابراہیم نخعی کے آثار ہیں، اور ابراہیم نخعی کے تمام آثار کا مرجع ان کے اسلاف صحابہ کوفہ کی وراثت ہے، اس تحقیق سے یہ سوال خود بخود مرفوع ہو جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور بعض جلیل القدر صحابہ کیوں قلت روایت پر کار بند تھے۔ (۳۰۷) اور ان حضرات کے قلت روایت کے کیا مضمرات تھے۔ چونکہ روایت باللفظ اصل ہے، بقول احناف روایت باللفظ عزیمت ہے۔ (۳۰۸) جبکہ روایت بالمعنی ایک مجبوری کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہے، اس لئے جمہور فقہاء و اصولیین نے نقل الروایۃ بالمعنی کے عمل کو چند شرائط کے ساتھ مشروط کر کے اسے جائز قرار دیا ہے، وہ شرائط درج ذیل ہیں:

☆ راوی الفاظ کے دلالات، ان کے معانی و مراد کو جانتا ہو اور ان امور کو خوب جانتا ہو

جو معانی میں تغیر کا باعث ہو۔

☆ راوی کو پورا اطمینان اور اعتماد ہو کہ ایک لفظ کی جگہ جو دوسرا لفظ لایا جا رہا ہے، آیا اس سے معنی کا حق ادا ہو جاتا ہے یا نہیں۔

☆ روایت تصنیف کردہ کتب میں موجود نہ ہو، اگر کوئی روایت کتاب میں مثبت ہے، تو چونکہ روایت بالمعنی ایک نظریہ ضرورت کے تحت مشروع کیا گیا ہے، اور کتب حدیث میں درج ہونے کی صورت میں یہ ضرورت باقی نہیں رہتی، لہذا حدیث کا عدم مثبت ہونا ضروری ہے۔

☆ احتیاط یہ ہے کہ روایت بالمعنی کرنے والا یہ اسلوب انداز اختیار کرے ”او کما قال یا نحوہ او شبہہ“ وغیرہ جو یہ مفہوم ادا کریں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ اس ذکر کئے ہوئے الفاظ کے قریب اور اس سے ملتے جلتے تھے۔

☆ شوکانی لکھتے ہیں کہ اوامر و نواہی میں نقل بالمعنی جائز ہے مگر اخبار میں نہیں۔ وہ روایت باللفظ پر مقابلتاً زیادہ زور دیتے ہیں۔ (۳۰۹)

خلاصہ بحث یہ کہ روایت بالمعنی مخصوص شرائط کے ساتھ جائز ہے، البتہ ماثور دعاؤں کا حکم عام روایات سے مختلف ہیں، یہاں نقل الروایۃ باللفظ کا اہتمام ضروری ہے، شاہ صاحب بھی دوسرے اہل علم و فن کی طرح دعاؤں کے صیغ میں روایت بالمعنی کو غیر مشروع قرار دیتے ہیں، اس حوالہ سے بعینہ الفاظ کی ادائیگی میں خصوصیت الفاظ اور اس میں پنہاں راز و برکت کا بھی پہلو ہے، شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ان الالفاظ الادعیۃ یجب مراعات خصوصیاتہا و لا یبدل
لفظ بلفظ و ان کانا مترادفین او متساوین و فیہ اسرار لیس
هذا موضع ذکرہا (۳۱۰)

نتائج بحث:

اس بحث کے نتائج یہ برآمد ہوئے:

- (۱) ائمہ اربعہ کے نزدیک روایت بالمعنی اس راوی کے لئے جائز ہے، جو الفاظ کے دلالات جانتا ہو، ورنہ حرام ہے۔
- (۲) احادیث کا بیشتر حصہ روایت بالمعنی کی صورت میں نقل کردہ ہے، صحابہ کرام نقل معانی کے درپے تھے، وہ الفاظ کے داؤ پیچ کے روادار نہ تھے۔
- (۳) جمہور رواة رؤس معانی کی طرف اعتنا کرتے تھے، حواشی اور زوائد کی طرف ان کی توجہ نہیں جاتی تھی۔
- (۴) الفاظ کی تقدیم و تاخیر، حروف جار مثلاً واو، فاء، ثم میں تعمق کر کے جو زائد و حواشی کے طور پر معانی کا استخراج کیا گیا ہے، وہ بعد والوں کا انداز فکر ہے۔
- (۵) شاہ صاحب نقل باللفظ اور نقل بالمعنی دونوں کے لئے کبھی مخصوص اصطلاح ”تلقی بالظاہر اور تلقی بالدلالة“ استعمال کرتے ہیں۔
- (۶) دعائیہ کلمات کے الفاظ کو علی حالہ نقل کرنا ہی لازم ہے۔

طبقاتِ کتبِ حدیث

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

اِذْخِرْہُ احادیث سے استفادہ کرنے کے لئے اساسی طور پر یہ معلوم کرنا اہم ہوتا ہے کہ متعلقہ حدیث کی یہ تعین ہو کہ وہ حدیث کس درجہ کی ہے، گو علماء فن اسماء الرجال نے نہ صرف روایات کی بلکہ ہر اس چیز کی جس کا ادنیٰ سا تعلق بھی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے تھا، حفاظت کا وہ حق ادا کیا کہ شاید ہی تاریخ میں اس کی کوئی مثال مل سکے۔ ان علماء نے حدیثوں کی صحت جانچنے کے لئے وہ نقلی و عقلی پیمانے مقرر کئے، جن کے اطلاق سے حدیث صحیح و سقیم کے درمیان حد فاصل قائم ہو گیا اور احادیث کی مناسب درجہ بندی ممکن ہوئی، تاہم دوسرے درجہ اور ضعیف حدیثوں کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا اور ان کے منفی اثرات سے اسلامی لٹریچر بھی محفوظ نہ رہ سکا، امر واقع یہ ہے کہ دین اسلام میں اختلافات کا باعث ایسی حدیثیں بھی ہیں جن کی صحت متنازع فیہ ہیں۔

علم حدیث کی خدمت کے سلسلے میں شاہ صاحب کا یہ کارنامہ بھی ناقابل فراموش ہے کہ آپ نے اسناد کی بنیاد پر کتب حدیث کی درجہ بندی کی، مزید یہ کہ کتب حدیث کی تدوین میں بھی محدثین کی ذہنی کاوشوں کو دخل ہے انسانوں کی ذہنی و فکری سطح میں تفاوت ایک فطری عمل ہوتا ہے اس طرح ان کی تخلیقات کا متنوع ہونا کچھ نادر نہیں، لہذا کتب حدیث کے مرتبین کے لحاظ سے درجہ بندی کی ضرورت محسوس کی گئی۔ ترجمان ولی اللہ، عبید اللہ سندھی "طبقات کتب حدیث کی اہمیت و ضرورت کے متعلق لکھتے ہیں۔

”مجھے کتب حدیث کی درجہ بندی کے افادی پہلو کا اندازہ اس وقت ہوا،

جب میں نے یہ دیکھا کہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ) نے

مقدمہ مشکوٰۃ میں پچاس کے قریب ایسی کتب کی فہرست دی، جس میں

صحیح و غیر صحیح احادیث جمع کی گئی تھیں، تعجب کی بات یہ ہے کہ انہوں نے

سب کتب کو ایک ہی درجہ پر رکھا ہے، اس سے صحاح ستہ کی مرتبت پرزد پڑنا ایک یقینی امر بن جاتا ہے اور یہ خیال آتا ہے کہ ان میں بھی غلط روایات ایسے ہی درج ہیں جیسے دوسری کتب میں۔“ (۳۱۱)

لہذا شاہ صاحب نے پوری بیدار مغزی کے ساتھ صحت و شہرت کی بنیاد پر حدیث کی درجہ بندی کی، شاہ صاحب تمام کتب حدیث کو چار طبقات میں تقسیم کرتے ہیں، پہلے دو طبقوں میں صحاح ستہ کو حسب مراتب شامل کرتے ہیں، بقول ان کے چونکہ اس طبقہ کے مصنفین نے صحیح روایات نقل کرنے کا بھی انتظام کیا ہے اور امت نے ان جیسی کتب کو قبول سے بھی نوازا ہے، لہذا صحت و شہرت کی بنیاد پر ان طبقات میں شامل کتب کی روایات سے استدلال کرنا جائز ہے، جبکہ تیسرے طبقہ کی کتب سے وہی علماء استدلال کر سکتے ہیں جو حاذق و ناقد ہوں، جنہیں راویوں کے حالات اور اسانید سے متعلق پیچیدہ علم کے ساتھ نقد حدیث کے روایتی و درایتی اصولوں کے اطلاق میں مہارت تامہ حاصل ہو، الغرض اس طبقہ ثالثہ سے ناقدین حدیث ہی استفادہ کر سکتے ہیں۔

طبقہ کتب اولیٰ کی شرائط

شاہ صاحب کے طبقہ اولیٰ سے متعلق شرائط اور اس میں شامل کتب کا یوں تذکرہ کرتے ہیں۔

”الطبقة الاولى منحصرۃ بالاستقراء فی ثلاثة کتب،
الموطا (امام مالک) والصحيح البخاری والصحيح
المسلم لانها هي باعتبار الصحة والشهرة فی اعلى درجة
كما عرف فيما سبق وهي کتب العدالة والحفظ والتبحر
فی فنون الحديث ولم يرضوا فی کتبهم هذا بالتساهل
الخ..... (۳۱۴)

ترجمہ: پہلے طبقہ کے علاوہ کچھ اور کتابیں ہیں جو موطا اور صحیحین کے مرتبہ کو نہیں پہنچی ہیں، مگر وہ ان کے قریب قریب ہیں، ان کے مصنفین

معروف و مشہور ہیں وہ ثقافت، عدالت، حفظ اور فنون حدیث میں تجربہ رکھتے تھے، انہوں نے جن شرطوں کو اپنے اوپر لازم کر رکھا تھا، ان میں تساہل کو روانہ رکھا، بعد کے لوگوں نے ان کی کتب کو قبولیت سے نوازا اور ہر زمانہ میں محدثین اور فقہاء نے ان کتب کا التزام کیا ہے، لوگوں کے درمیان یہ کتب مشہور ہوئیں، علماء نے ان کے نامانوس الفاظ کی شرح میں دلچسپی ظاہر کی، ان کے رجال کی تفتیش کرنے کے طور پر اور ان کی فقہ کو مستنبط کرنے کے طور پر اہل علم نے توجہ دی۔ یہ ایسی کتب حدیث ہیں جن پر عام علوم کا مدار ہے، جیسے سنن ابوداؤد، جامع ترمذی اور سنن نسائی۔“

شاہ صاحب شہرت کتاب سے متعلق لکھتے ہیں۔

”والشہرة ان تكون الأحادیث المذكورة فيها دائرة على السنة المحدثين قبل تدوينها وبعد تدوينها فيكون ائمة الحديث قبل المؤلف رووها بطرق شتى، ووردوها في مسانيدهم ومعاجمهم وبعد المؤلف اشتغلوا برواية الكتاب وحفظه الخ...“ (۳۱۳)

عبارت بالا کا حاصل یہ ہے کہ کتب حدیث کے طبقہ اولیٰ میں (التزام صحت و شہرت) کی وجہ سے تین کتب یعنی موطاء امام مالک، صحیح بخاری اور صحیح مسلم شامل ہیں، یہ طبقہ اخذ و استفادہ کے حوالہ سے معتمد ترین طبقہ ہے، چونکہ ان کے مؤلفین نے سب سے اعلیٰ درجہ کی روایات کے نقل کا التزام کیا ہوا ہوتا ہے اور پوری امت نے ان کی مرویات کو قبول بخشا ہوتا اور ان پر امت عمل پیرا بھی ہوتی ہے، لہذا یہ طبقہ کتب حدیث کا معتمد ترین طبقہ ہے۔

کتب حدیث کی صحت کا مطلب:

یہاں کتب حدیث کے صحیح ہونے کے معنی یہ ہیں کہ مؤلف کتاب نے اپنے اوپر یہ لازم کر لیا ہو کہ وہ انہیں احادیث کو کتاب میں درج کرے گا جو صحیح ہو یا حسن نہ کہ وہ مقلوب ہوں، شاذ

ہوں یا ضعیف ہوں، ہاں اگر وہ کوئی ضعیف روایت بھی درج کرے، تو ساتھ ہی ان کا حال بھی بیان کر دے۔ ظاہر ہے کہ کسی حدیث کی تضعیف بیان کرنے کے بعد اس کا کتب حدیث میں اندراج مضر نہیں۔

کتب حدیث کی شہرت کا مطلب:

کتب حدیث کی شہرت کے معنی یہ ہیں کہ جو حدیثیں ان کتابوں میں مذکورہ ہیں وہ ان کتابوں کی تدوین سے پہلے اور بعد میں بھی محدثین کی زبان پر جاری و ساری ہوں، ائمہ حدیث نے مؤلف کتاب سے پہلے بھی مختلف طریقوں سے ان احادیث کو بھی روایت کیا ہو، اور اپنی مسانید و جوامع میں انہیں درج کیا ہو، اور مؤلف کے بعد کے لوگ بھی اس کتاب کی روایت کرنے، اسے حفظ کرنے، اس کے مشکل مقامات کو حل کرنے، اس کے نامانوس اور غریب الفاظ کی شرح کرنے، اس کے اعراب کو بیان کرنے اس کی احادیث کے مختلف طرق کی تخریج کرنے، ان کے فقہی مسائل کے استنباط اور اس کے راویوں کے حالات کی تحقیق میں لگے رہے ہوں۔ مزید یہ کہ ناقدین حدیث مؤلف سے پہلے اور اس کے بعد بھی ان احادیث کے بارے میں مؤلف کے اقوال کی موافقت کرتے رہے ہوں اور انہوں نے ان کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیا ہو۔

طبقة کتب ثانیہ کی شرائط:

شاہ صاحب حدیث کے طبقہ اولیٰ سے متعلق شرائط اور اس میں شامل کتب کا یوں تذکرہ کرتے ہیں۔

”الطبقة الثانية كتب لم تبلغ مبلغ المؤطا والصحيحين ولكنها تلوها مصنفوها معروفين بالوثوق، والعدالة والحفظ، والتبحر في فنون الحديث ولم يرضوا في كتبهم هذا بالتساهل... فتلقاها من بعدهم بالقول واعتنى بها المحدثون والفقهاء“ (۳۱۴)

کتب کی اس درجہ بندی سے شاہ صاحب کا منشا یہ ہے کہ اصل قابل اعتنا کتب یہی چھ ہیں جو طبقہ اولیٰ و ثانیہ میں شامل ہیں، چونکہ عام اہل علم اس دقیقے پر متنبہ نہیں ہو سکتے، اس لئے جیسا کہ پہلے سندھی صاحب بیان کر چکے ہیں، پچاس کتابوں کو مساوی درجہ پر ایک ہی فہرست میں درج کر گئے، شاہ ”صاحب کے ”حجۃ اللہ البالغہ“ کا یہی مضمون شاہ عبدالعزیزؒ نے ”عجالة النافعة“ میں بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا۔ (۳۱۵)

طبقہ ثالثہ و رابعہ:

شاہ صاحب نے تیسرے اور چوتھے طبقہ کتب حدیث میں جن کتب و انواع حدیث کو شامل مانا ہے، وہ درج ذیل ہیں۔

”الطبقة الثالثة مسانيد و جوامع و مصنفات قبل البخاری و مسلم و فی زمانہما و بعدہما جمعت بین الصحیح و الحسن و الضعیف و المعروف و الغریب و المنکر و الخطاء و الصواب و الثابت و المقلوب و لم تشتہر فی العلماء“.

اس طبقہ سے اخذ حدیث کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

”و اما الثالثة فلا يباشرها للعمل عليها والقول به الا النحارير الجهابذة الذين يحفظون اسماء الرجال و علل الاحاديث“ (۳۱۶)

طبقہ ثالثہ کی کتب کی حقیقت اور حکم بیان کرنے کے بعد نزول کی طرف آتے ہوئے، شاہ صاحب چوتھے طبقے کی کتب میں ایسی روایات کو مندرج مانتے ہیں، جو حقیقت میں تو وعاظ المتشدقین یا اہل الاہواء و الضعفاء یا آثار صحابہ و التابعین غیر ثابتہ یا اخبار بنی اسرائیل یا حکماء کے اقوال ہوں، مگر انھیں حدیث کے ساتھ بھول یا جان کر مرفوعات کے طور پر بیان کرنا شروع کر دیا گیا ہو۔ شاہ صاحب تیسرے طبقہ میں جن کتب کو شامل مانتے ہیں، ان میں مسند ابو یعلیٰ، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابو بکر بن شیبہ، مسند عبد ابن حمید، مسند

طیلسی، طحاوی شامل ہیں، جب کہ طبقہ رابعہ کی کتب کے حوالے سے ابن حبان کی کتاب الضعفاء، ابن عدی کی کامل، خطیب بغدادی، ابو نعیم، جوز جانی، ابن عساکر، ابن النجار و دیلمی کی کتابوں کو شامل مانتے ہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ بد عقیدہ، مبتدع، معتزلہ وغیرہ اپنے مذاہب کے دلائل ان جیسی کتب سے حاصل کرتے ہیں۔

ایک اور پانچواں طبقہ:

شاہ صاحب ان چار طبقات کے علاوہ ایک اور پانچویں طبقہ کتب حدیث کا ضمنی طور پر اس انداز پر تذکرہ کرتے ہیں۔ پانچویں درجہ میں وہ روایتیں ہیں جو فقہاء صوفیاء، مؤرخین اور اس قسم کے دوسرے حضرات، جیسے واعظین و مبلغین کی زبانوں پر معروف ہوتی ہیں مگر مذکورہ چار طبقات میں ان کی کوئی اصل نہیں پائی جاتی، اسی طرح اس طبقہ کی بعض روایتیں وہ ہیں جو بے حیا لوگوں نے دین میں داخل کر دی ہیں، جو عربی زبان جانتے تھے، اس لئے اچھے مضمون پر مشتمل کوئی بلیغ فقرہ بنا کر حدیث کے نام پر چلتا کرتے تھے، وہ کلام نبوت کے مشابہ ہوتا اس لئے آسانی سے اس کو حدیث باور کر لیا جاتا ہے، پھر وہ بے دین مزید چالاکی یہ کرتے کہ اس کے ساتھ قوی سند جوڑ دیتے، جس پر جرح ممکن نہ ہوتی۔ ان لوگوں کی یہ حرکت دین میں بڑا فتنہ تھا، مگر نقاد حدیث ان روایات کو متابعات و شواہد کے ساتھ ملاتے ہیں، تو پردہ چاک ہو جاتا ہے اور ڈھول کا پول کھل جاتا ہے۔ (۳۱۷)

شاہ صاحب نے تیسرے چوتھے اور پانچویں طبقے میں جن کتب کا ذکر کیا ہے (بقول سندھی) ان میں کوئی نہ کوئی سقم ضرور پائی جاتی ہے۔

الف یا تو ان کے مصنفین ملتزم الصحیحہ نہیں۔

ب یا ان کی روایت منقطع ہوگی۔

ج ان کے مرتبین میں علمی فقدان ہوگا۔

یقیناً شاہ صاحب کی اس درجہ بندی کی وجہ سے حدیث کے قالب میں ایک تازہ روح پیدا ہوگی، محققین وغیر محققین کے مابین ایک خط امتیاز کھینچ گیا اور غیر محققانہ طرز مطالعہ کا یکسر سد باب ہو گیا، کتب حدیث کی یہ درجہ بندی حدیثی دنیا میں ایک وقیع اضافہ ہے، کتب حدیث کی یہ درجہ

بندی استقراء کی بنیاد پر ہے۔

کتب حدیث کی یہ تقسیم کس قدر واقعاتی اور علمی لحاظ سے افادی ہے؟ اس ضمن میں سندھی صاحب کا درج ذیل تجزیہ نقل کرنا بر محل ہے۔ حدیثی میدان میں شاہ صاحب کے اس کارنامے کو عبید اللہ سندھی تجدیدی کاموں میں سے شمار کرتے ہیں، وہ اس ضمن میں کہ معتبر اور قابل اعتناء طبقہ کتب حدیث طبقہ اولیٰ و ثانیہ ہی ہے، سے متعلق ایک علمی مسئلہ کو یوں بیان کرتے ہیں۔

حدیث صحیح میں یعنی طبقہ اولیٰ و ثانیہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ افضل الاعمال کیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الصلوٰۃ لوقتہا اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہی ہے کہ اپنے وقت سے نماز کو مؤخر نہ کیا جائے، یہ ضروری نہیں کہ اول وقت میں نماز ادا کیا جائے بلکہ بعض اوقات میں آخری وقت میں نماز ادا کرنا زیادہ موجب اجر ہوتا ہے، جیسا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”ابردوا بالظہر فانہ اعظم للاجر“ اس کے مقابل بعض روایتوں میں ”افضل الاعمال لأول وقتہا“ آیا ہے، ترمذی میں جو طبقہ ثانیہ کی کتاب ہے، اس روایت کی تضعیف کر دی گئی ہے مگر مستدرک حاکم جو طبقہ ثالثہ کی کتاب ہے، نے اس جملہ ضعیفہ (لأول وقتہا) کو چالیس

سندوں سے روایت کیا ہے۔ (۳۱۸)

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک غیر محقق عالم اس کثرت اسانید سے متاثر ہو کر اس کی صحت یا اس کی شہرت اور تواتر پر یقین کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے، حاکم کی ان جیسی روایات کی تنقید جب فتح الباری کی امداد سے شروع کی گئی تو ان میں سے ایک سند بھی صحیح نہ نکلی۔

لہذا کتب حدیث کی اس درجہ بندی سے جہاں کئی فروعی اختلافات کا حل نکل آتا ہے، وہاں صحت و قوت سند حدیث سے شرع اسلام کی صحیح تصویر کشی ممکن ہو جاتی ہے، طبقات کتب حدیث کے نتیجہ میں جہاں سب سے بڑا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مؤطا امام مالک کو نہ صرف طبقہ اولیٰ و ثانیہ میں مقام ملا، بلکہ شاہ صاحب نے اسے صحیحین پر بھی سبقت دی اور اصح الکتاب بعد

کتاب اللہ البخاری کی بجائے اصح الکتاب المؤطا قرار دیا، بذات خود حل طلب مسئلہ ہے، اس مسئلہ کا جائزہ آئندہ پیش کیا جاتا ہے۔“

نتیجہ بحث:

اوپر کی تحقیق سے معلوم ہو چکا ہے کہ شاہ صاحب نے کتب حدیث کو چار مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے، طبقہ اولیٰ میں وہ تصانیف ہیں جن کے مصنفین حدیث کے امام اور اس فن کے نقاد تھے اور جن کی تصنیفات صحت، جودت اسناد و قبول کے لحاظ سے مقدم ہیں اور جن کے رجال حفظ، وثوق و عدالت اور شہرت میں معروف ہیں۔ طبقہ اولیٰ میں مؤطا امام مالک، بخاری اور مسلم شامل ہیں اور طبقہ ثانیہ میں ترمذی، ابوداؤد اور سنن نسائی جن کو صحاح ستہ کہتے ہیں، شامل ہیں۔ تیسرے طبقہ کی کتب گمنامی اور خفاء میں رہیں، البتہ چوتھے درجہ کی طرح گمنامی میں بھی نہ رہیں، لہذا ایسی احادیث سے علماء و تبحرین جو اسماء رجال اور علل حدیث کے ماہر ہیں، متابعات و شواہد کی مدد سے استدلال کر سکتے ہیں، جبکہ آخری طبقہ ضعفاء کا ہے، اہل حق کی شان نہیں کہ وہ ان سے استدلال کرے، لہذا ان طبقات میں جوں جوں نیچے کو آیا جاتا ہے، احادیث کا مرتبہ درجہ بدرجہ کم ہوتا چلا جاتا ہے، شاہ صاحب کی یہ درجہ بندی بالکل سائنسی اصولوں پر ہے اور شاہ صاحب برصغیر میں خود اس کام کے مؤجد ہیں۔ یہ ان کا ایک منفرد کارنامہ ہے، تاریخ میں سوائے ابن اثیر جزری (م ۶۰۶ھ) کے اس نوع کے کام کی تفصیل بہت کم ملتی ہے۔

طبقات کتب میں موطا امام مالک کا درجہ

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

جمہور محدثین کے ہاں اسی پر اتفاق ہے کہ صحیح بخاری اصح الکتاب بعد کتاب اللہ ہے، اسی طرح ترتیب و تنظیم مضامین کے اعتبار سے ”اصح المسلم“ کی بھی ایک مسلم حیثیت ہے اور بخاری کے بعد مسلم شریف کا ہی درجہ ہے، کتب حدیث کی مناسب درجہ بندی سے متعلق پچھلے اوراق میں تفصیلی بحث گزر چکی ہے، امر واقع یہ ہے کہ امت مسلمہ نے آسمانی وحی قرآن مجید کی حفاظت کے ساتھ ساتھ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت و صیانت کا جو حق ادا کیا، اس کی ٹھوس مکمل شہادت کتب صحاح ستہ کی صورت میں موجود ہے۔ حدیث کے اس ذخیرے نے قرآن کی تشریحات سے لے کر مسلمانوں کی منضبط تاریخ تک کے واقعات کو اپنے اندر سمویا ہے۔

ویسے تو صحاح ستہ مجموعی لحاظ سے احادیث کا معتمد ترین ذخیرہ ہے، تاہم اس میں موجود نمایاں کتب کے مقام و مرتبہ کے تعین میں اہل فکر نے بحث کی ہے۔ امام شاہ ولی اللہ کے کام کو اس پس منظر میں دیکھا جائے، تو وہ کتب صحاح ستہ میں موطا امام مالک کو ایک نمایاں مقام دیتے ہیں، شاہ صاحب کی حدیثی خدمت کے بڑے حصہ کا تعلق موطا امام مالک سے ہے، موطا کی عربی، فارسی شروحات کی روشنی میں وہ موطا کی علمی جلالت سے مرعوب نظر آتے ہیں، ایک عام قاری بھی محسوس کرتا ہے کہ وہ مقابلہ موطا کی روایت کی ثقاہت، قرب عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، سہولت و جامعیت مضامین اور کثرت قضاء عمر و فتاویٰ تابعین کا اندراج جیسی خصوصیات کی وجہ سے صحیحین پر بھی موطا کو ترجیح دیتے ہیں، زیر بحث مضمون کا تعلق شاہ ولی اللہ کے تناظر میں موطا امام مالک کے مرتبہ و مقام کی تعین سے ہے۔

موطا امام مالک پر ارتکاز اجتہادی صلاحیتوں کا پروان چڑھانا:

شاہ صاحب مصنفے میں ایک وقیع عبارت کے ذریعہ موطا کی اہمیت کو اجاگر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ گو آج اجتہاد مستقل کا دروازہ جیسا کہ امام شافعی کا اجتہاد تھا کہ انھیں رجال روایت

کے حسن و قبح، یعنی تعدیل و تخریج میں اور نہ الفاظ کے معنی وغیرہ کی تعین میں کسی اور چیز کی احتیاج تھی، مسدود ہے، تاہم اجتہاد منتسب اور فقہیانہ بصیرت پانے کے لیے مؤطا امام مالک میں مذکور احادیث و روایات پر ارتکاز ضروری ہے۔ مصنف کی عبارت درج ذیل ہے۔

”به یقین معلوم شد کہ طریق اجتہاد و فقہ در امروز مسدود است الا از یک وجہ کہ مؤطا را پیش گیرند، و وصل مرسل آن و ماخذ اقوال صحابہ و تابعین بشناسد و نظر مجتہدانہ اختیار کند و تعقیبات شافعی و

غیر الخ....“ (۳۱۹)

شاہ صاحب بالا عبارت میں اجتہاد کی جس قسم کے بارے میں تصریح کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ چونکہ سارے احکام و مسائل کے بارے میں نصوص اور مرفوع احادیث مہیا نہیں، لہذا لا محالہ صحابہ اور تابعین کے آثار کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اب صورتحال یہ ہے کہ سوائے ”الموطا“ کے اس وقت صحابہ اور تابعین کے آثار پر مشتمل کوئی ایسی جامع کتاب دستیاب نہیں جو علماء کے ہاں متداول اور مخدوم رہی ہو، مجتہدین نے طبقہ بعد طبقہ اسے نقل کیا ہو اور امت کا اس پر عمل رہا ہو، ایسی کتاب اگر ہے تو وہ ”الموطا“ ہے، لہذا بقول شاہ صاحب مؤطا پر ارتکاز اور اس کے ساتھ ممارستہ ترقی و اجتہادی ذوق پیدا کرنے کا باعث ہے۔ (۳۲۰) مؤطا کی خوبیوں اور اہمیت کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

قرب عہد نبوی اور قلت وسائل:

یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور راویان حدیث کے درمیان جتنے واسطے کم ہوں گے اسی قدر وہ حدیثی مجموعہ معتبر ہوگا، بخاری و مسلم کی عموماً روایتیں پانچ یا چھ واسطوں سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر منتہی ہوتی ہیں، جب کہ مؤطا کی احادیث تین چار واسطوں سے زیادہ کی نہیں، امام بخاری کو اپنے بیس ثلاثیات پر ناز ہے، جبکہ مؤطا کی بنیاد ہی ثلاثیات پر ہے، اس پر مستزاد یہ کہ مؤطا میں چالیس ثلاثیات ہیں، یعنی ایسی احادیث ہیں جن میں مؤلف امام مالک اور آنحضرت کے درمیان محض دو واسطے ہی رہ جاتے ہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ

چونکہ عہد کے اعتبار سے صاحب موطا اقرب الی عہد رسول ﷺ ہیں، کیونکہ صحیح قول کے مطابق امام مالک کی ولادت ۹۳ھ جبکہ وفات ۱۷۹ھ میں ہوئی اور ۱۳۰ھ میں آپ نے موطا لکھی۔ لہذا موطا کو قرب عہد الی الرسول اور قلت وسائل کے لحاظ سے نمایاں اہمیت حاصل ہے۔

موطا امام مالک کے اکثر روایات مدنی ہیں:

موطا امام مالک کے اکثر روایات مدنی اور ثقہ ہیں، گو ان کے بعض شیوخ مکہ و بصرہ اور خراسان سے بھی تعلق رکھتے ہیں، ایسے غیر عرب مشائخ مسویٰ کے مطابق چھ ہیں، تاہم اکثریت مدنی شیوخ کی ہیں، موطا میں جن شیوخ کی روایات ہیں ان کی مجموعی تعداد شاہ صاحب مسویٰ میں ۷۵ بتاتے ہیں، جبکہ ”اسعاف المبطا برجال الموطا“ کے مطابق یہ تعداد ۹۴ تک ہیں۔ (۳۲۱)

امام مالک کی کتاب کی ثقاہت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ آپ نے ان اساتذہ سے اخذ کیا، جو اہلیت و استحقاق کے مسند نشین تھے، آپ ان شیوخ کے حلقہ درس میں بیٹھا کرتے تھے، جو صدق و طہارت میں معروف اور حفظ و فقہ میں ممتاز تھے۔ امام مدوح ہمیشہ کہا کرتے تھے کہ میں کبھی غیر فقیہ (سفیہ) کی مجلس میں نہیں بیٹھا، وہ لکھتے ہیں، چار قسم کے افراد سے اخذ روایات جائز نہیں (۱) سفیہ یعنی بیوقوف (۲) صاحب ہوشی (۳) کذاب یعنی جھوٹا (۴) عدم امتیاز جو نقد حدیث سے عاری ہو خواہ وہ عابد بھی کیوں نہ ہو۔ (۳۲۲)

امام مالک کا صحابہ و تابعین کے علم کو محفوظ کرنا:

شاہ صاحب نے امام مالک کے اخذ روایت کا خوب استقصاء کیا ہے، وہ اس ضمن میں لکھتے ہیں: امام نے سلسلہ وار تحصیل علم کی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے:

خلفاء راشدین کے عہد میں علم فقہ و فتاویٰ امیر المؤمنین عمر ابن الخطاب کے گرد گھومتا تھا، وہ علوم نبوت کے محور تھے، اس کے بعد اس علمی دائرہ کا مرکز جلیل القدر صحابہ ہوئے، جیسے ابن عمر، حضرت عائشہ، ابن عباس، حضرت انس، حضرت جابر وغیرہ، دور صحابہ کے بعد اس عظیم بوجھ کا بار فقہاء سبعہ تابعین نے اٹھایا، ان کے بعد ان کے شاگرد ابن شہاب الزہری، یحییٰ بن

سعید الانصاری، ربیعہ ابوالزناد، اور نافع کا دور آتا ہے۔ یہ ایک امر واقع ہے، کہ امام مالکؒ ان جلیل القدر صحابہ و تابعین کے بالواسطہ یا بلاواسطہ شاگرد رہے، اور علم کے وارث ٹھہرے اور علم کا جو سلسلہ پیغمبر ﷺ سے سینہ بہ سینہ چلا آ رہا تھا، امام نے اسے کاغذ کے صفحات پر پہلی بار محفوظ کیا۔ امام مالکؒ حدیثی ذخیرے کے جس طریق پر وارث ہوئے، اس کا پس منظر شاہ صاحب نہایت جامع انداز میں یوں بیان کرتے ہیں:

”واكثر روايته للحديث عن اهل المدينة اخذ العلم عنهم
مسلسلاً و بيانه ان علم الفقه و الفتاوى في عصر الخلفاء
الراشدين كان يدور على امير المؤمنين عمر بن الخطاب،
و كان هو واسطة العقد ثم على فقهاء الصحابة مثل ابن
عمر و عائشة و ابن عباس و ابى هريرة و انس و جابر و كانوا
مركزا للدائرة العلمية و بعد عصر صحابة اضطلع باعباء
هذه العمل الجليل فقهاء التابعين السبعة الخ...“ (۳۲۳)۔

شاہ صاحب خصوصاً ذکر کرتے ہیں کہ امام مالکؒ نے نافع (مولا ابن عمر) جنہوں نے
تیس سال تک ابن عمر کی خدمت کی، سے شرف تلمذ رکھا، جب تک نافع زندہ رہے، امام مالکؒ
ان کے حلقہ درس میں رہے، مجلس میں امام پہنچتے تو پوچھتے ابن عمران مسائل میں کیا رائے رکھتے
تھے، شاگرد کو اپنے استاد کے علم پر اتنا یقین تھا کہ فرماتے جب ابن عمر کی حدیث نافع کی زبان
سے سن لیتا ہوں تو کسی اور سے تائید کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ شاہ صاحب کا اپنی کتب میں
ان جیسے دلائل کے نقل کرنے سے مقصد موطا کے ثقہ پن کو ظاہر کرنا ہے۔ استاد اور شاگرد کے
باہمی تعلق کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ روایت مالک عن نافع عن ابن عمر کو دنیا ’سلسلہ
الذہب‘ یعنی طلائی زنجیر کہہ کر پکارتی ہے۔ (۳۲۴)

امام مالک کا حدیث مرسل و منقطع سے استدلال کرنا:

موطا امام مالکؒ کی علمی مرتبت اپنی جگہ پر مسلم ہے، مگر اس ضمن میں جو قوی الجھن سامنے
آتی ہے، وہ یہ ہے کہ موطا میں امام مالک نے جہاں قضاء عمرؓ، تعامل و اجماع مدینہ اور دوسرے

آثار و اقوال صحابہ وغیرہ سے استدلال کیے ہیں وہاں آپ کے حدیث مرسل و منقطع سے بھی احتجاج و استدلال کرنے سے گریز نہیں برتا، شاہ صاحب خود امام مالک کے منہج اور اجتہادات کے بارے میں لکھتے ہیں:

ان مبني فقه الإمام مالك علي حديث الرسول صلى الله عليه وسلم أولاً مسنداً كان ذلك الحديث او مرسل ثقات وبعده علي قضايا عمر وبعده علي فتاوى ابن عمر وبعده ذلك علي فتاوى سائر الصحابة وفقهاء المدينة (۳۲۵)

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام کے نزدیک مرسل و منقطع احادیث سے استدلال کرنا جائز ہے، ایسے ہی صحابہ کے آثار و ابلاغات سے احتجاج کو وہ مشروع جانتے ہیں، اس سے یقیناً مؤطا کی حیثیت پر زد پڑتی ہے، متاخرین ائمہ فقہ حتیٰ کہ امام شافعی تو حدیث مرسل کو حجت بھی نہیں مانتے اس معممہ کا حل کیا ہے؟ شاہ صاحب نے خود جہاں ”المؤطا“ کتب حدیث کے پہلے طبقے میں شامل کیا، وہاں ہی آپ نے اس سوال کا دفعیہ بھی کیا۔ شاہ صاحب نے لکھا ہے:

”الطبقه الاولى من كتب الحديث منحصره بالاستقراء في ثلث المؤطا وصحيح البخاري وصحيح المسلم“ اسی عبارت کے ساتھ ہی شاہ صاحب لکھتے ہیں:

وقد روى المؤطا عن مالك بغير واسطة اكثر من الف رجل، وقال الشارح اصح الكتب بعد كتاب الله ”المؤطا مالك“ ... فليس فيه مرسل ولا منقطع والا وقد اتصل السند به من طرق اخرى فلا جرم انها صحيحة من هذا

الوجه (۳۲۶)

اگر غور کیا جائے تو طبقات کتب حدیث میں نہ صرف شاہ صاحب بلکہ دوسرے جلیل القدر مفکرین نے جن کتب کا شمار کیا ہے، ان میں کتب کی صحت و شہرت کے ساتھ ان کتب کے مصنفین کا علمی مرتبہ اور علم حدیث میں ان کی مہارت کو بھی ملحوظ رکھا ہے، اس لحاظ سے طبقہ اولیٰ کے مصنفین، حدیث کے امام اور فن حدیث کے اعلیٰ درجہ کے نقاد بھی تھے ان کی تصنیفات بھی اعلیٰ

درجہ کی صحت جو مدتِ اسناد، محدثین کے لحاظ سے مقدم ہیں، مزید یہ کہ ان کے رجال حفظ و ثبوت و ثوق و شہرت میں معروف ہیں، طبقہ ثانیہ میں اس سے کم اور طبقہ ثالثہ میں کم تر، اس لحاظ سے دیکھا جائے تو امام مالک کی حدیثی حیثیت میں امامت مسلم ہے، وہ فقہی میدان میں بھی اجتہاد مستقل کے درجہ پر فائز ہیں اور جمہور علماء اصول کے ہاں وہ سب سے زیادہ متقن اور اوثق فی الحدیث ہیں، ایسے حالات میں حدیث کے مسئلے میں قربِ عہد اور قلتِ وسائط کی وجہ سے انقطاعِ روایت اور ارسالِ روایت کو صحت حدیث کے لئے اگر وہ قاصر خیال نہ کرے اور اسے امام مالک کی مخصوص انفرادیت اور ان کی اصطلاح سمجھی جائے، تو بظاہر منقطع و مرسل احادیث کے نقل اور ان کے احتجاج کرنے میں موطا پر کوئی زد نہیں پڑتی۔

سند میں اتصال و ارسال کا مسئلہ

سند میں اتصال و ارسال کا مسئلہ ایک مستقل موضوع ہے، یہاں اس سے متعلق قدرے وضاحت ضروری ہے، چونکہ عام محدثین ”حدیث صحیح“ حجت مانتے ہیں اور حدیث صحیح کی تعریف حافظ زین الدین کے مطابق یہ ہے:

الصحيح ما اتصل بسنده بنقل عدل ضابط من مثله من غير

شذوذ ولا علة قاذحة (۳۲۷)

ترجمہ: یعنی صحیح حدیث وہ ہے، جس کی سند میں اتصال ہو، جس کا ہر

راوی عادل اور ضابط ہو، جس میں شذوذ اور علت قاذحہ نہ ہو۔

اس تعریف کی رو سے ہر وہ حدیث جس کی سند میں کسی بھی قسم کا انقطاع ہو، محدثین کے نزدیک ضعیف کہلاتی ہے، حدیث مرسل میں چونکہ تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ کر براہ راست آپ کے قول اور فعل کو نقل کرتے ہیں، لہذا اس میں انقطاع تو آ ہی جاتی ہے، امام مالک حدیث مرسل کو حجت مانتے ہیں، موطا میں متعدد مراسیل ہیں۔ یہ امر یہاں قابل بیان ہے کہ مراسل کی حیثیت میں امام ابو حنیفہ بھی امام مالک کے ہم خیال ہیں، البتہ امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل اس میں اختلاف کرتے ہیں۔

ایسے حالات میں متقدمین ائمہ کا حدیث مرسل کو حجت ماننے کی یہی توجیہ ہو سکتی ہے، کہ

محدثین حضرات جو ائمہ مذاہب کے بعد تیسری صدی میں متعارف ہوئے، انہوں نے اتصال کی شرط اس لئے لگائی ہوگی کہ ان کے دور میں اسنادی وسائط زیادہ ہو گئے تھے، ان واسطوں میں اہم کڑیاں معلوم کرنا اور پھر ان میں باہم اتصال کا پتہ لگانا ضروری سمجھا گیا تھا، امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا تعلق چونکہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب تر تھا، ان کے دور میں اتصال و ارسال میں اسنادی وسائط کم تھے اس لئے اس میں کوئی فرق نہیں تھا اور علماء کے ہاں جس طرح مسانید قابل استدلال تھیں، اسی طرح مراسیل بھی، حتیٰ کہ حافظ ابن جریر مراسیل کی حجیت پر ائمہ کا اتفاق نقل کرتے ہیں، امام ابوداؤد سے منقول ہے:

اما المراسیل فقد کان یحتج بہا العلماء فیما مضی مثل
سفیان الثوری و مالک و الاوزاعی حتی جاء الشافعی
فتکلم فیہا و تابعہ علی ذالک احمد بن حنبل و غیرہ (۳۲۸)

اس کا یہ صاف مطلب بالکل نکھر گیا کہ متقدمین کے ہاں مراسیل مسانید کے حکم میں تھیں، حقیقت یہ ہے دوسری صدی کے ارباب علم کو غلبہ عدالت کی وجہ سے اپنے دور کے شیوخ پر اعتماد تھا، یہی وجہ ہے کہ مراسیل صحابہ بالا اتفاق حجت ہیں (۳۲۹)

خلاصہ بحث یہ کہ امام مالکؒ چونکہ دور اول سے تعلق رکھتے ہیں، لہذا ان کے ہاں مراسیل و مسانید کی تقسیم کا تصور ہی نہ تھا۔

علماء کے ہاں دونوں قسم کی روایات متداول تھیں، یہی وجہ ہے کہ امام مالک نے اپنی مؤطا میں متعدد مراسیل کو جگہ دی ہے ان کے ہاں مراسیل حکماً مسانید ہیں۔ اس سوال کے جواب کا ایک اور انداز یہ بھی ہے کہ مؤطا کی اس قدر علمی جلالت ہے کہ، تمام صحاح ستہ مؤطا کی تفصیلات ہیں۔ لہذا صحاح ستہ کی حیثیت متدرکات مؤطا کی ہیں، مؤطا کی حیثیت اساس و بنیاد کی ہے، جبکہ دوسری کتب حدیث کی حیثیت فروع اور تعقیبات کی ہیں، شاہ صاحب صحیح بخاری، صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی کو امام مالکؒ کی کتاب مؤطا کی شروح کی حیثیت ہی سے دیکھتے ہیں، وہ نہایت وضاحت سے لکھتے ہیں:

ان المؤطا عدة مذهب مالك وأساسه وعدة مذهب الشافعي وأحمد وأسه، ومصباح مذهب أبي حنيفة وصاحبيه ونبراسه. وهذه المذاهب بالنسبة للمؤطا كالشروح للمتون، وهومنها بمنزلة الدوحة من الغصون وإن الناس وإن كانوا من فتاوى مالك في رد وتسليم وتنقيص وتقويم فما صفا لهم المشرب ولا تاتي لهم المذهب إلا بما سعى في ترتيبه واجتهد في تهذيبه الخ... (۳۳۰)

اس جامع اقتباس سے جہاں یہ بات ثابت ہوئی، کہ مؤطا کی حیثیت دوسری کتب کے مقابلے میں اصل کی ہے، وہاں یہ امر بھی محقق ہوا کہ مؤطا کی مرسل روایات معنوی لحاظ سے مرفوع کے حکم میں ہیں، اس لئے کہ بعد میں صحاح ستہ کی کتب میں یا تو انہی مراسیل روایات کی تخریج کی گئی ہے یا ان کی مؤیدات اور شواہدات سے ان کی تعضید (۳۳۱) کی گئی ہے۔ اس طرح امام شافعی کے شرائط پر بھی مراسیل کی تائید ہوتی ہے۔ لہذا طبقات کتب حدیث میں مؤطا امام مالک کی اولیت متاثر نہیں ہوتی۔

شاہ صاحب کے خلف الرشید امام عبدالعزیز مذکورہ بالا بحث کو سمیٹتے ہوئے فیصلہ کن انداز میں مؤطا کو جملہ کتب حدیث پر فوقیت دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں:

”نسبت دریں سہ کتب (مؤطا و بخاری و مسلم) آن است کہ مؤطا گویا اصل وام صحیحین است و در کمال شہرت رسید، و ہزار کس از علماء عصر مالک مؤطا را روایت کرده اند و عدالت، و ضبط رجال این کتاب مجمع علیہ است الخ...“ (۳۳۲)

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات ثابت ہوئی کہ امام مالک، امام ابو حنیفہ اور اکثر تابعین حدیث مرسل سے استدلال کرنا جائز سمجھتے ہیں اس کے بعد کے فقہاء خصوصاً امام شافعی اس کا

انکار کرتے ہیں ان کے ہاں مرسل حدیث کی تائید اگر دوسری مرفوع یا موقوف روایت سے ہو جائے تو وہ بھی معتبر اور حجت ہے۔ اس پس منظر میں دیکھیں تو مؤطا امام مالک کی حیثیت صحاح ستہ میں ام اور اصل کی ہے، لہذا مؤطا کو اس لحاظ سے صحیح البخاری اور صحیح المسلم پر بھی فوقیت حاصل ہے، اس پر مستزاد مؤطا کی ترتیب بھی ”سنن“ کی ہے، لہذا اس کی اولیت میں شک نہیں کیا جاسکتا۔

فقہ کے ماخذ ثانی سنت نبویؐ کا خلاصہ:

المختصر فقہ کے ماخذ ثانی سنت نبویؐ کے حوالہ سے شاہ ولی اللہ کی نظر میں تعلیمات کا تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مذکورہ تمام بحث سے بقدر مشترک یہ امر سامنے آتا ہے کہ شاہ ولی اللہ سنت سے متعلق دوسرے ہم پلہ اصولیین و فقہاء سے مقابلہ مخصوص و منفرد نظر رکھتے ہیں وہ سنت کی تعبیر و تشریح کے حوالہ سے بھی ایسے ہی مجتہدانہ نظر رکھتے ہیں، جس طرح قرآنی علوم و افکار میں ان کی مخصوص نظر ہے۔

ظاہر ہے فقہ کے اساسی منقولی ماخذ قرآن و سنت میں اگر ان کی انفرادی نظر محقق ہے، جیسے ہے، تو ان سے ماخوذ مصادر شرع اجماع و قیاس اور ان پر متفرع فروع و عادات جن کی تفصیل آئندہ پیش کی جاتی ہے، کا منفردانہ رنگ میں ہونا ایک لازمی امر ہے، وہ انفرادی رنگ کیا ہے؟ اس پر آئندہ بحث کی جاتی ہے۔

حاصل بحث یہ کہ فقہ کے ماخذ ثانی سنت کی بحیثیت تشریح یا تبیین کتاب، اقسام حدیث، خبر واحد کی قبولیت، تعارض اچادیت اور ان کے ارتقاع، حدیث تشریحی و غیر تشریحی، روایت بالمعنی و روایت بالفظ، کتب حدیث میں مؤطا امام مالک کے مقام کا تعین، طبقات کتب حدیث کی درجہ بندی جیسے عنوانات کے ذیل میں شاہ صاحب کی تعلیمات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے اور ان کی امتیازی حیثیت کو اجاگر کیا گیا ہے یہ امر واقع ہے کہ شاہ صاحب بیان کردہ عنوانات کے ذیل میں مجتہدانہ شان رکھتے ہیں اور ان کی مخصوص انتقادی نظر علوم اسلامیہ میں ایک نادر اضافہ ہے، جسے مقالہ نگار اجاگر کرنے میں ساعی رہا۔

شاہ صاحب سنت کی تعلیمات کے حوالہ سے جس مخصوص نظر کے حامل ہیں اس کا ایک نتیجہ

یہ سامنے آتا ہے کہ فہم قرآن کے حوالے سے آزادانہ رائے زنی کی راہ مسدود ہو جاتی ہے۔ شاہ صاحب کی نظر میں شریعت ایک قابل عمل زندگی گزارنے کی شاہراہ ہے، اس میں انسانی مصالح اور شرائع یعنی معاش و معاد کی پوری رعایت رکھی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب حدیث کی روشنی میں جس معتدل راہ کی طرف راہنمائی کرتے ہیں، یہ افراط و تفریط سے بالکل یکسو متوازن ترین شاہراہ ہے، جس پر انسانی زندگی کو چلایا جاسکتا ہے اور انسان دنیاوی و اُخروی سعادتوں سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔

شاہ صاحب کے مذکورہ قرآن و سنت کے ماخذ اور تعلیقات سے مجموعی طور پر ایک تاثر یہ سامنے آتا ہے کہ فقہ میں اختلاف و تنوع تو روز اول سے رہا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہے گا، اس اختلاف کی ایک لحاظ سے شریعت میں گنجائش بھی موجود ہے، حالانکہ دین و شریعت میں قرآن حکیم کے ساتھ ساتھ اس اختلاف میں امت کے ساتھ احکام میں آسانی ملحوظ ہے، البتہ وہ خلاف جو بے اصل ہو اور تحکم پر مبنی ہو، اس کا بڑا باعث احادیث پر عدم اعتماد اور ان سے بے اعتنائی ہے، قرآن کے ساتھ ساتھ سنت و حدیث کی ضرورت اس قدر اہم ہے جس طرح انسانی جان میں روح کا عمل دخل ہے خود فہم قرآن کا بھی سنت پر توقف ہے۔

عام طور پر شرع کے حوالہ سے تین رجحانات پائے جاتے ہیں، ایک قدامت پرستانہ ذہنیت کہ جو مسئلہ یا معاملہ پیش ہو اس کا حل مخصوص فقہی مسالک کی روشنی میں ڈھونڈنے کا لئے کی کوشش کی جاتی ہے، فقہی اصولوں کی رورعایت میں انتہائی تعمق کو مرعی رکھا جاتا ہے، کبھی فقہی اصولوں کی رعایت میں حدیث تک کو رد کیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل اپنی جگہ گزر گئی ہے یہ ایک لحاظ سے شرع میں انتہاء پسندی ہے، اس کے مقابلے میں ترقی پسندانہ رویہ ہے کہ اصل قانون قرآن و سنت کو قرار دیا جائے اور فقہی مسالک کی حیثیت اس قانون کی تشریح و توضیح مان لی جائے اس لیے پیش آمدہ مسئلہ کا حل اولاً براہ راست قرآن مجید میں طلب کیا جائے، اس کے بعد فقہ سے وہی کام لیا جائے جو عدالت میں بحث کرتے وقت ایک وکیل نظائر سے لیتا ہے، یعنی اسی طور پر فقہ کی حیثیت قانونی نظائر کی سی رہ جاتی ہے، یہ ایک معتدل راہ ہے، رہا تیسرا رجحان،

اس کی خصوصیت یہ ہے کہ صرف قرآن کریم کو مآخذ قانون تسلیم کیا جائے، حدیث کو حجت بھی نہ مانا جائے، اس طرح قرآن کریم کی آزاد بے قید و بند تفسیر و توضیح کا حق ہاتھ آجاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ شاہ صاحب درمیانی اور متعدل راہ کے نمائندہ ہیں، یہی ان کی تعلیمات کا حاصل ہے۔ یہ دیکھنا ہے کہ فقہ کے معقولی مآخذ قیاس کے بارے میں شاہ صاحب کی مخصوص نظر کیا ہے؟ لہذا آئندہ بحث میں شاہ ولی اللہ کی نظر میں اجماعی اور فردی قیاس کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے اجماع کی حقیقت سے متعلق شاہ صاحب کی تعلیمات و افکار کا تجزیہ کچھ یوں ہے:

فقہ کاماً خذ ثالث اجماع امت

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

ایک فقیہ و اصولی کے لئے یہ جاننا ایک بدیہی امر ہے کہ فقہ و شرع کا تیسرا ماخذ ”اجماع امت“ ہے، یہ سابقہ دو مصادر سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ یہ عقلی مصدر ہے، اور سابقہ ماخذ قرآن و سنت سے ماخوذ ہے، اجماع جو کئی مجتہدین کی آراء کے نتیجہ سے وجود میں آتا ہے، کی مشروعیت، تشریح میں بے پناہ وسعت کے باعث ہے، دنیا سمٹ گئی ہے۔ (۳۳۳) اجتماعیت اور معاشرتی قرب کے فطری اصولوں کی طرف انسان رواں دواں ہے، جس طرح عام انسانوں کو کوئی دنیاوی حادثہ پیش آجائے، تو وہ غور و فکر کر کے اجتماعی طور پر اس کا حل نکالتے ہیں اور ترقی کے منصوبے سوچتے ہیں، اسی طرح مسلمان معاشروں میں کوئی دینی و شرعی مسئلہ پیش آجائے تو اصحاب حل و عقد پوری کوشش کر کے اس کا حل پیش کرتے ہیں، تو وہ حل بھی شرعی حجت ہوتا ہے اور منصوص حکم کی طرح موجب عمل ہوتا ہے۔

مقالے کے اس حصہ میں شاہ ولی اللہ کی نظر میں درج ذیل امور کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا

مقصود ہے:

حقیقت اجماع کیا ہے؟ اجماع کا تاریخی پس منظر، شرائط مجتہدین، شرائط اجماع، اقسام اجماع کا بیان، اجماع سے متعلق یوں شاہ صاحب کی مخصوص نظر مشخص ہو جائے گی۔

لغة واصطلاحاً اجماع کیا ہے؟

لغة اجماع عزم و اتفاق کے معنوں میں بولا جاتا ہے، ارشادِ خداوندی ہے واجمعوا امرکم وشرکائکم (۳۳۳) یعنی تم اپنی بات طے کر لو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کر لو۔ ایک حدیث میں ارشادِ نبویؐ ہے ”عن ابن عمرؓ کان يقول لا يصوم الا من اجمع الصيام“

قبل الفجر“ (۳۳۵) ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ کسی شخص کا روزہ درست نہیں ہوتا جب تک صبح صادق سے عزم و نیت نہ کرے۔ اجماع میں چونکہ متفرق آراء ایک نقطہ پر جمع ہو کر ایک قطعی فیصلہ کیا جاتا ہے، یہاں بھی اجتماع فکر پایا جاتا ہے، لہذا اجماع کے لغوی و اصطلاحی معنی میں ربط مخفی نہیں۔

اصطلاحی معنوں میں اجماع

علماء اصولیین اور فقہاء سے اجماع کی مختلف تعریفیں منقول ہیں، منہاج الاصول بر حاشیہ ”التقریر و التحبیر“ میں اجماع کی یہ تعریف نقل کی گئی ہے: وهو اتفاق اهل الحل و العقد من امة محمد ﷺ علی امرٍ من الامور۔ (۳۳۶) یعنی رسول اللہ کی امت کے اہل حل و عقد کے کسی معاملہ میں اتفاق کا نام ”اجماع“ ہے۔

شرح نور الانوار، فواح الرحموت میں اصحاب حل و عقد کی بجائے مجتہدین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

اتفاق المجتہدین من هذه الامة في عصرٍ علی امر

شرعی (۳۳۷)

ترجمہ: کسی زمانے میں بھی اس امت کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر اتفاق کرنا اجماع کہلاتا ہے۔

دراصل اجماع حالات و تقاضہ کی مناسبت سے ملت کی فلاح و بہبود سے متعلق جملہ امور میں ہو سکتا ہے، اجماع قانون شرع کو حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لیے ایک قسم کا الہی تفویض کردہ اختیار ہے، جو شارع اور مقنن حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو فکری و علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اجماع سے متعلق شاہ صاحب کی اس صراحت ”کہ اصل ثالث از اصول شریعت اجماع

است“ کے ساتھ اجماع کی مختصر ترین انداز میں وہ اس کی یوں تعریف کرتے ہیں:

و حقیقت اجماع اتفاق مجتہدین است (۳۳۸)

شاہ صاحب کی تعریف میں مندرج ”اتفاق مجتہدین“ سے کتنی تعداد مجتہدین مراد ہے؟

دوسرا یہ جائزہ کہ مجتہدین یا اصحاب حل و عقد کا مبلغ علم کیا ہو؟ ان کی مرتبت کیا ہو؟ کا جائزہ پیش کرنا ہے۔ جہاں تک امر اول کا تعلق ہے کہ اجماع میں اتفاق مجتہدین وہ بنیادی عنصر ہے جس پر اجماع کی حقیقت قائم ہے، البتہ اتفاق مجتہدین کی مختلف شکلیں ہیں، خود شاہ صاحب اتفاق مجتہدین سے متعلق لکھتے ہیں: معنی اجماع کہ بر زبان علماء دین شنیدہ باشی این نیست کہ ہمہ مجتہدین لا یشد فرد در عصر واحد بہ مسئلہ اتفاق کنند۔ (۳۳۹)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع میں کسی بھی عصر میں معتد بہ مجتہدین کا اتفاق کافی ہے، بشرطیکہ ان کی علمی و عملی حیثیت مسلم ہو، تا کہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہوا، اور ہنگامی حالات میں مجتہدین کی تعداد کم از کم تین پر آجائے، تو بھی انعقاد اجماع کا مقصد حاصل ہو جائے گا۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کے مجلس میں پیش آمدہ مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر آزادانہ بحث ہو کیونکہ مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر نقطہ نظر سامنے آنا ایک فطری عمل ہے، اس لیے کہ تمام انسان ایک زاویہ نظر سے نہیں دیکھتے، زکاوت طبع، شوق، محنت، وقت اور وسائل وغیرہ عوارض کی بناء پر فہم و ادراک میں تفاوت ہوتا ہے۔ لہذا بحث و تمحیص کے بعد مسئلہ مستقر پر جا پہنچتا ہے، شاہ صاحب اجماع میں اس فطری عمل کو یوں بیان کرتے ہیں: ”هیچ اجماع نتوان یافت الا در اول آنجا اختلافی بوده است و بعد ازین دفعه بعد دفعه منحل گشته“ (۳۴۰)

شاہ صاحب اجماع کی ہیئت کذا یہ پر بحث کرتے ہوئے واضح کرنا چاہتے ہیں کہ اجماع میں اختلاف رائے کا پایا جانا کوئی ناقابل فہم امر نہیں ہے، البتہ اختلاف کے بعد جو موقف قوی لکھجہ ہوگا، وہ مجمع علیہ فیصلہ سمجھا جائے گا اور جو موقف کمزور ہوگا وہ ساقط الاعتبار ہوگا۔

اختلاف آن نیست کہ در اثناء مشاوره اقوال متغائرہ گویند و بالآخر امرے منقح شود و برہماں قول اجماع کنند، اختلاف آنست کہ ہر دو قول مستقر پیدا شود و ہر یکے بجانب خود کشد و ہدم وضع مخالف خواہد (۳۴۱)

شاہ صاحب کی نظر میں جب تک ”اختلاف مستقر“ نہ ہو، وہ اختلاف اختلاف ہی نہیں، البتہ وہ اختلاف جو معقول ہو اور مبنی بر دلیل ہو، جس سے اجماعی قوت بھی متاثر ہوتی ہے، اس اختلاف کا اعتبار بھی ہے، وہ اجماع کے حکم میں تغیر کا بھی باعث ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

در علم اصول فقہ مقرر و مبرهن شده است کہ اجماع
دلیل قطعی است، لیکن نہ بجمیع انواع و اقسامش،
قطعی ہم آنست کہ آنجا خلاف اصلاً نہ بود و آنکہ در
وہ خلافی بود اگرچہ شاذ و نادر باشد ظنی بود و
از قطعیت برآید (۳۴۲)

شاہ صاحب نے جس اختلاف کا یہاں ذکر کیا ہے، وہ اختلاف مستقر ہے جو اجماع کے علم میں موثر ہے، اس صورت میں اجماع قطعیت سے خارج ہو کر ظنیت کے درجہ میں داخل ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی اجماع شرعی قواعد کے مطابق ہو اور وہ مجتہدین کی متفقہ آراء کا مظہر ہو، وہ ہوائے نفس کے تابع نہ ہو، تو شاہ صاحب کی نظر میں یہ علم کا اہم سرچشمہ اور امت کے لئے انعام ہے۔
طریقہ مشاورت و اجماع اعلیٰ علمی است کہ در امت
متصور گردد. (۳۴۳)

ایک اور جگہ وہ اس نوع کے اجماع کو ”اشبہ بعلوم انبیاء علیہم السلام“ کے نام سے یاد کرتے ہیں:

وہیچ چیز اشبہ بعلوم انبیاء علیہم السلام مانند امر مجمع
علیہ نیست، زیرا کہ قطع در بسیاری از مسائل فقہیہ
بدون اجماع میسر نمی شود و اتفاق امت بغیر اجماع
بدست نمی آید الخ... (۳۴۴)

اس کا مقصد یہ ہے کہ اجماع کے نتیجے میں فیصلے انبیاء علیہم السلام کی طرح گو معصوم تو نہیں ہوتے مگر محفوظ ہوتے ہیں، امت کے کئی منتشر مسائل اجماع کی بدولت متفق و متحد ہو جاتے

ہیں، اجماع کے حوالے سے یہاں دو اہم مسائل کا بیان مناسب حال ہے ایک یہ کہ حجیت اجماع کے حوالے سے قرآنی آیات و حدیثی روایات کون کون سی ہیں، جن سے اجماع کی حجیت مبرہن ہو جاتی ہے۔ اور دوسرا امر یہ کہ اجماع کن اہل علم کا معتبر ہے یعنی مجتہدین کے علمی و عملی کوائف کیا ہونی چاہیے؟ آئندہ بحث میں یہ جائزہ پیش کرنا مقصود ہے۔

حجیت اجماع کے لیے اساس:

معلوم یہ ہوتا ہے کہ اجماع کا دین میں حجیت ہونے کی اساس تین امور ہیں۔

۱۔ اس کے لیے پہلی اساس جسے شاہ صاحب نے بھی پوری قوت کے ساتھ اپنی کتب میں ملحوظ رکھا ہے یہ ہے کہ صحابہؓ پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرتے تھے، حضرت عمرؓ عام سیاسی امور میں صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ طلب کرتے تھے اور باہم تبادلہ افکار کرتے تھے، جب ایک بات پر متفق ہو جاتے تو اس پر فیصلے کی بنیاد رکھتے، اگر اختلاف کا ظہور ہوتا تو بحث و تمحیص کے بعد جماعت علماء سے اتفاق رائے کرتے لہذا سواد عراق کے بارے میں یہی ہوا۔ آپ علیہم السلام نے صحابہؓ سے مشورہ طلب کیا کہ آیا یہ زمین مجاہدین میں تقسیم کر دی جائے کہ خلیفہ کے قبضے میں رہنے دی جائے اور اسے آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ کر دی جائے، اس کی پیداوار سے چھاؤنیوں کی حفاظت کی جائے اور اسے اسلحہ خانوں اور غازیوں پر خرچ کی جائے، اس سلسلے میں خوب بحث کی گئی۔ حضرت علیؓ نے اس سلسلے میں صحابہ کو دو مرتبہ جمع کیا آخر کار یہ فیصلہ ہوا کہ یہ اراضی خلیفہ کے قبضے میں رہے، گویا اس پر اجماع ہونے کے بعد اس میں اختلاف کا باعث ہو، اور اس حوالے سے ان کے منہاج فکر کو اجنبی سمجھا جائے، اگر اس تناظر میں دیکھا جائے تو امام ابوحنیفہؒ فقہا کوفہ کے اجماع کا بڑا سختی سے اتباع کرتے تھے، امام مالک اہل مدینہ کے اجماع کو حدیث آحاد پر ترجیح دیتے تھے۔

۳۔ اجماع کی تیسری بنیاد وہ قرآنی آیات و حدیثی روایات ہیں جن سے حجیت اجماع ثابت ہوتی ہے، اس حوالے سے ماثور و منقول دلائل کا مختصر خاکہ اور اجماع سے

متعلق دلائل کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ
غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ
مَصِيرًا (۳۳۶)

ترجمہ: اور جس شخص پر ”الہدیٰ“ یعنی ہدایت کی راہ کھل جائے اور اس پر وہ بھی اللہ کے رسول سے مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اسی طرف لے جائیں گے جس طرف کو جانا اس نے پسند کر لیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچا دیں گے۔

اس آیت سے حجیت اجماع پر استدلال کرتے ہوئے السید رشید رضا مصری ”وَيَتَّبِعْ
غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ“ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”الذین ہم اهل الهدیٰ وانما نسبلهم کتاب اللہ و سنة
رسولہ“ (۳۳۷)

یعنی المومنین سے مراد اہل ہدایت ہیں اور ان کا راستہ وہی کتاب و سنت کا راستہ ہے،
علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

قال العلماء فی قوله تعالى ”يُشَاقِقِ الرَّسُولَ“ دليل على
صحة القول بالاجماع. (۳۳۸)

ان تمام دلائل کی روشنی میں یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچتا ہے کہ اجماع امت بھی ایک شرعی حجت
ہے اس حوالہ سے مزید دلائل یہ بھی بیان کئے جاتے ہیں۔

(۲) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي
الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ
إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ (۳۳۹)

ترجمہ: اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، اللہ کے رسول کی اطاعت
کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو تم میں حکم اور اختیار رکھتے ہوں، پھر

اگر ایسا ہو کہ کسی معاملے میں باہم جھگڑ پڑو، یعنی اختلاف و نزاع پیدا ہو جائے، تو چاہیے کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو اور جو کچھ وہاں سے فیصلہ ملے اسے تسلیم کرو، اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو۔

مذکورہ بالا آیت سے استدلالِ اجماع اس طرح ہے کہ ”تنازعہ“ کو شرط قرار دیا گیا ہے، یعنی جب تنازعہ ہو تو کتاب و سنت کی طرف لوٹنا لازم و شرط ہے اور ظاہر ہے کہ مشروط معدوم ہو جاتا ہے جبکہ شرط نہ ہو، اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب تنازعہ نہ ہو تو حکم پر اتفاق کافی ہے، اجماع کے حجیت ہونے کا اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں کہ اختلاف نہ ہو اور متفق علیہ فیصلہ ہو۔

(۳) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ . (۳۵۰)

ترجمہ: اے ایمان والو، اللہ سے ڈرو اور سچے لوگوں کے ساتھ ہو جاؤ۔ یہ آیت بھی اجماع کی حجیت پر دلالت ہے ”الصادقین“ کے ساتھ ہونے کا مطلب صادقین کی جماعت کے ساتھ شامل ہونا ہے جو عین اجماع ہے۔ امام رازی اپنی تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں: اس آیت سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ صادقین کا وجود ہر زمانے میں باقی رہے گا، ورنہ ان کے ساتھ رہنے کا حکم ہر زمانے کے مسلمانوں کو نہ دیا جاتا، کیونکہ اسلام نے کوئی ایسا حکم نہیں دیا جس پر عمل کرنا اس کی قدرت سے باہر ہو، تو جب یہ ثابت ہوا کہ ”الصادقین“ ہر زمانے میں موجود رہیں گے تو خود بخود یہ ثابت ہو گیا کہ کسی زمانے کے سب مسلمان کسی غلط کاری یا گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتے حتیٰ کہ اگر کچھ لوگ غلط کام کرنے بھی لگیں گے تو ”الصادقین“ روک دیں گے۔ (۳۵۱)

(۴) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى

النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا . (۳۵۲)

ترجمہ: مسلمانوں ہم نے تمہیں نیک ترامت ہونے کا درجہ عطا فرمایا اس لیے کہ تم تمام انسانوں کے لیے سچائی کی گواہی دینے والے اور تمہارے لیے اللہ تعالیٰ کا رسول گواہی دینے والا ہو۔ اس آیت میں اُمَّةً وَسَطًا سے

مراد متعدل افراط و تفریط سے پاک امت مراد ہے تبھی تو سابقہ امتیوں کے اوپر گواہ ہوگی۔

(۵) كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (۳۵۳)

ترجمہ: مسلمانوں تم تمام امتیوں میں بہتر امت ہو، جو لوگوں کی اصلاح و ارشاد کے لیے بھیج دیئے گئے ہو، تم نیکی کا حکم دینے والے، برائی سے روکنے والے ہو۔

علامہ جصاص لکھتے ہیں:

وفى هذه الآية دلالة على صحة اجماع الامة من وجوه: احدها كنتم خير امة ولا يستحقون من الله تعالى صفة مدح الا وهم قائلون بحق الله تعالى غير ضالين والثاني اخباره بانهم يأمرون بالمعروف فيما امروا به فهو امر الله تعالى الخ... (۳۵۳)

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (۳۵۵)

ترجمہ: اور سب مل کر خدا کی رسی کو مضبوط پکڑے رہنا اور متفرق نہ ہونا۔

اس آیت سے استدلال اجماع کرتے ہوئے علامہ آمدی لکھتے ہیں:

”ووجه الاحتجاج بها انه تعالى نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرُّق فكان منهيًا عنه ولا معنى لكون الإجماع

حجة سوى النهى عن المخالفة“ (۳۵۶)

”وفیہا دلیل علی صحة الاجماع حسبما هو مذکور“ (۳۵۷)

عام طور پر کتب اصول میں یہی آیات حجیت اجماع میں بطور حوالہ نقل کی جاتی ہیں، جہاں تک اجماع کی حجیت کے حوالہ سے احادیث کا تعلق ہے، وہ اس قدر کثرت کے ساتھ ہیں، جن کا شمار ممکن نہیں، پھر یہ تمام احادیث مرفوع ہونے کے ساتھ تقریباً ایک ہی مفہوم پر دال ہیں، ان

میں سے اکثر احادیث متعدد طرق کے ساتھ منقول ہونے کے ساتھ ہر حدیث کے شواہدات اور متابعات بھی بکثرت منقول ہیں، وہ احادیث درج ذیل ہیں:

- ۱۔ لن تجتمع امتی علی الضلالة (ایضاً) علیکم بالسواد الاعظم (۳۵۸)
- ۲۔ ید اللہ علی الجماعہ ومن شد شد فی النار (۳۵۹)
- ۳۔ لا تزال طائفة من امتی ظاہرین حتی یاتیہم اللہ وهم ظاہرون (۳۶۰)
- ۴۔ من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه (۳۶۱)
- ۵۔ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين (۳۶۲)
- ۶۔ ماراہ المسلمون حسناً فهو عند اللہ حسن (۳۶۳)

اجماع سے متعلق امام غزالی نے تمام روایات کا احصاء کر کے تو اتر معنوی کا فیصلہ صادر کیا ہے اور ان جیسی روایات سے امت کی عصمت عن الخطاء پر استدلال کیا ہے اسی طرح صاحب مسلم الثبوت نے ایسی روایات جو اجماع امت کے مضامین پر مشتمل ہیں، سے تو اتر معنوی ثابت کیا ہے اور کئی حدیثیں نقل کی ہیں، جن میں اثباتاً جماعت کے لزوم کا حکم ہے تو نفیاً جماعت سے علیحدگی پر وعید شدید پر استدلال کیا ہے اور اجماع کی حجیت کو مبرہن کیا ہے۔ (۳۶۳)

شاہ صاحب نے اجماع کے حوالہ سے اپنی کتاب ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء میں ان تمام احادیث کو بیان کیا ہے، البتہ شاہ صاحب کا اجماع کی حجیت سے متعلق سب سے بڑا استدلال یعنی ”لن تجتمع امتی علی الضلالة“ کی منفردانہ توجیہ پیش کرنا فکر انگیز ہے، شاہ صاحب خود وضاحت کرتے ہیں کہ اگرچہ جمہور فقہاء بالاندکورد حدیث سے اجماع کی حجیت ثابت کرتے ہیں مگر واقع ہے کہ اس سے اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ہمیشہ سے ایک جماعت قائم رہے گی، جو دین پر کار بند ہوگی۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں:

وقوله عليه السلام لا تجتمع امتی علی الضلالة یعنی
بذالك انه لا يزال فی امتہ صلی اللہ علیہ وسلم قوم

يقومون بالامر ولا يعنى بذالك الاجماع. (۳۶۵)

اس دوسری جگہ لکھتے ہیں:

لاتزال طائفة من امتي قائمة بامر الله وهم ظاهرون على
الناس مجتمعل است كه حديث لا تجتمع امتي على
الضلالة بر موافقت همين حديث محمول باشد بر آنكه
طائفه بر حق باشد و قائم بواجبات ملت نه بمعنى حجيت

اجماع لكن المعنى الاول (۳۶۶)

گویا کہ شاہ ولی اللہ کے نزدیک نہ صرف ”لا تجتمع امتی علی الضلالة“ بلکہ
حدیث ”لاتزال طائفة“ سے بھی اجماع کی قطعیت ثابت نہیں ہوتی۔ ایسی تمام احادیث جن
میں اجماع سے علیحدگی کی ممانعت اور سوادِ اعظم کی اتباع کا مفہوم نکلتا ہو، وہ ظاہری نظروں
میں حجیت اجماع پر قوی دلائل ہیں، مگر شاہ صاحب کی نظر اس حوالہ سے منفرد ہے، دراصل وہ
اجماع کو زیادہ منظم شکل میں دیکھتے ہیں، اس کی شکل یہ ہے کہ مشاورت کے بعد خلیفہ حکم صادر
کرے، اور حاکم وقت اس پر ”صاد“ کرے۔ ایک جگہ تو شاہ صاحب بالکل واضح طور پر لکھتے
ہیں کہ اجماع مسلمانین کا مقصد ہی خلیفہ کا مشاورت کر کے حکم کو علاقہ میں نافذ کرنا ہی ہے۔ شاہ
صاحب لکھتے ہیں:

معنى اجماع حکم خلیفہ است بچیزے بعد مشاوره ذوی

الرأی یا بغیر آن، ونفاذ آن حکم تا آنکہ شائع شد و در

عالم ممکن گشت قال النبی ﷺ علیکم بسنتی وسنة

الخلفاء الراشدين من بعدی (۳۶۷)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع میں خلیفہ یا قوتِ حاکمہ کا عمل دخل ایک اساسی عنصر ہے،
مرکز ملت کے کلی امور پر نگران خلیفہ یا اس کے نائب کی موجودگی کا جو افادی اثر ہوگا اس سے انکار
نہیں کیا جاسکتا، اجماع ایک شرعی قدر ہے، قوتِ حاکمہ کے اشتراک سے اس کے افادی پہلو
میں اضافہ ہو جاتا ہے اور تنظیم حکومت میں استحکام کا باعث ہوتا ہے۔

صرف شریعت ہی میں نہیں بلکہ دنیا کے تمام لوگ عام دنیاوی کاموں میں بھی اجماعی عمل سے گذرتے ہیں، اس لئے اجماع کی حجیت بدہیات میں سے ہے، لہذا اگر بفرض مجال اجماع کی حجیت پر کوئی قطعی سمعی دلیل نہ بھی ہو، تو بھی اجماع کی حجیت میں فرق نہیں پڑتا۔

اجماع کی اس تفصیل کے بعد یہ دیکھنا ہے، کہ اجماع منعقد کرنے والوں کے لئے شرائط و کوائف کیا ہیں؟ اجماع منعقد کرنے والوں کے کوائف کیا ہوں؟ دراصل اجماع ایک حساس موضوع ہے، یہ عام قانون سازی سے کئی لحاظ سے مختلف ہے، یہاں صرف انسانی مصالح ہی پیش نظر نہیں ہوتے ہیں، بلکہ قرآن و سنت کی تعلیمات اور پوری شریعت کی روح کو مد نظر رکھ کر کسی امر کے بارے میں فیصلہ کیا جاتا ہے، جہاں نصوص خاموش ہوں اور وہاں کوئی ضرورت شرعیہ ہو، تو ایسی صورت میں انعقاد اجماع کیا جاتا ہے، اس کی حیثیت ایسے مواقع پر نصوص کی ہوتی ہے۔

اجماع منعقد کرنے والوں کے کوائف کیا ہوں؟

دراصل اجماع امت ایک حساس موضوع ہے یہ عام قانون سازی سے کئی لحاظ سے مختلف ہے، یہاں صرف انسانی مصالح ہی پیش نظر نہیں رکھا جاتا ہے، بلکہ قرآن و سنت کی تعلیمات اور پوری شریعت کی روح کو مد نظر رکھ کر کسی امر کے بارے میں فیصلہ کیا جاتا ہے، جہاں نصوص خاموش ہوں اور وہاں کوئی ضرورت شرعیہ ہو تو ایسی صورت میں انعقاد اجماع کیا جاتا ہے، اس کی حیثیت ایسے مواقع پر نص کی ہوتی ہے، اس لئے اجماع جن مجتہدین کے اتفاق سے وجود میں آتا ہے، دین اسلام ان کے لئے کڑی شرائط عائد کرتا ہے۔ اسلامی کتب میں مجتہدین یا اصحاب حل و عقد کے مخصوص شرائط گنوائے گئے ہیں، یہاں یہ دیکھنا ہے کہ مجتہدین کا مبلغ علم کیا ہو؟ ان کے علمی کوائف کیا ہونے چاہیے؟

شاہ صاحب مجتہدین کے شرائط سے متعلق بحث کرتے ہوئے ایک جامع لفظ لکھتے ہیں، کہ وہ ”راسخین فی العلم“ ہوں، کتاب و سنت پر انہیں پورا پورا عبور حاصل ہو، استنباط مسائل پر انہیں قدرت حاصل ہو، اخلاص، تقویٰ سے بھی متصف ہو، اختلاف کے مواضع اور اجماع سے متعلق انہیں پوری واقفیت حاصل ہو۔ (۳۶۸)

اجماع کے افراد کا علمی و عملی حیثیت سے معیار کیا ہو؟

اجماع ایک حساس موضوع ہے۔ لہذا اجماع جو لوگ منعقد کرتے ہیں، اصطلاح کے مطابق جو اس معاملہ میں اصحابِ حل و عقد کہلانے کے مستحق ہیں، ان کا علمی و عملی حیثیت کے اعتبار سے معیاری ہونا ضروری ہے، تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو، وہ علمی حیثیت سے مخصوص صفات سے متصف ہوں: مثلاً

- ۱۔ قرآن حکیم میں حکمت و بصیرت کے درجہ پر فائز ہوں۔
- ۲۔ انہیں سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو روایت و درایت کے معیار سے جانچنے کے طریقہ سے پوری واقفیت اور اس کے صحیح مقام و محل کی تعیین کی معرفت ہو۔
- ۳۔ صحابہ کرام کی زندگی سے واقف اور ان کے اجماعی فیصلوں کا انہیں علم ہو۔
- ۴۔ قیاس کے ذریعے استنباط کے اصول و قواعد معلوم ہوں۔
- ۵۔ قوم کے مزاج، حالات و تقاضوں، رسم و رواج اور عادات و خصائل سے بھی ان کا واقف کار ہونا ضروری ہے۔
- ۶۔ اجماع کے عمل میں جدید رجحانات اور تقاضوں سے واقف ایسے حضرات کو شامل کیا جاسکتا ہے، جو ان معاملات میں سنجیدگی اور بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں، علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

الاجماع المعبرة في فنون العلم هو اجماع اهل ذالك
الفن العارفين به دون من عداهم فالمعتبر في المسائل
الفقهية قول جميع الفقهاء وفي المسائل الاصولية قول
جميع الاصوليين وفي المسائل النحوية قول جميع
النحويين . (۳۶۹)

ترجمہ: فن اجماع میں انہیں لوگوں کے اجماع کا اعتبار ہوگا، جنہیں فن میں بصیرت حاصل ہو، اہل فن کے علاوہ اور کسی کے اجماع کا اعتبار نہ ہو گا، اس لحاظ سے فقہی مسائل میں فقہاء کا اصولی مسائل میں اصولیین اور

نحوی مسائل میں نحویوں ہی کے قول کا اعتبار ہوگا ان کے ماسوا کا شمار عوام میں کیا جائے گا۔

علامہ شوکانی کے اصل کو وسعت دی جائے تو یہ نتیجہ بالکل عیان ہے، کہ مسئلہ کی نوعیت کو دیکھ کر متعلقہ علم و فن کے اصحاب کو اجماعی عمل میں شریک کرنا ناگزیر عمل ہے، یہ اس لیے مثلاً سود سے پاک بینکاری کا مسئلہ درپیش ہو، تو اس عمل کے لیے محض مجتہدین اسلام کی رائے سے مسئلہ کا حل ممکن نہیں تا وقتیکہ بینکاری اور معیشت کے ماہرین مل بیٹھ کر مسئلہ کا حل نہ ڈھونڈیں۔

مجتہدین کی عملی حیثیت یہ ہو کہ وہ اونچے اخلاق و کردار کے حامل ہوں، مامورات پر عمل کرتے اور منہیات سے بچتے ہوں، اس کے لئے تقویٰ کا کوئی خاص معیار مقرر نہیں البتہ فسق و فجور اور بدعات سے ان کا پاک ہونا کافی ہے، اس طرح غیر محتاط نہ ہوں، فقہاء کی تصریح ہے:

ان كان معلناً بفسقه فلا يعتد بقوله في الاجماع وان كان

غير مظهر له يعتد به بقوله في الاجماع (۳۷۰)

ترجمہ: اگر علانیہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے، تو اس کے قول کا اجماع میں

اعتبار نہیں ہوگا اور اگر علانیہ ارتکاب نہیں کرتا تو اس کے قول کا

اعتبار ہوگا۔

در اصل فسق و بدعات کا اثر انسان کی فکری و قلبی زندگی پر بہت گہرا ہوتا ہے اس کی وجہ سے

فراست ایمانی ختم ہو جاتی ہے، حق و باطل میں تمیز بھی ختم ہو جاتی ہے۔

شاہ صاحب کی نظر میں شرائط مجتہد:

شاہ صاحب نے بھی مجتہدین کی علمی سطح متعین کرنے کے لئے اپنی کتاب ”عقد الجید

فی احکام الاجتهاد والتقلید“ میں جو شرائط گنوائے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

والمجتهد من جمع خمسة انواع من العلم. علم کتاب

الله عزوجل و علم سنة رسول الله ﷺ، و اقابيل علماء

سلف من اجماعهم و اختلافهم و علم القياس و علم اللغة،

فيجب ان يعلم من علم الكتاب الناسخ و المنسوخ

والمجمل والمفسر والخاص والعام والمجکم والمتشابه
والکراهة والتحریم ويعرف من السنة (الامور المذکورة)
وايضاً الصحيح والضعيف والمسند والمرسل من
الاحاديث ويعرف ترتيب السنة على الكتاب وترتيب
الكتاب على السنة الخیر (۳۷۱)

مجتہد پانچ علوم کا جامع و ماہر ہو:

- ۱- جو کتاب اللہ کا وسیع علم رکھتا ہے۔
 - ۲- سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیع علم کا حامل ہو۔
 - ۳- علمائے سلف نے جو کچھ لکھا ہے، وہ اس سے آگاہ ہو، وہ بخوبی جانتا ہو کہ علمائے سلف نے کس مسئلے میں اتفاق کیا ہے اور کس مسئلے میں ان کی آراء مختلف ہیں۔
 - ۴- قیاس کے طریقہ کار کو جانتا ہو، اسے علم ہو کہ قیاس کے طریق پر قرآن و سنت سے کیسے استنباط مسائل کیا جاتا ہے، اسے معلوم ہو کہ اس صورت میں جب مجتہد کو کوئی مطلوبہ حکم نہ قرآن و سنت کے نصوص میں ملے اور نہ اس کے بارے میں کوئی اجماع منعقد ہوا ہو، تو وہ کیسے حکم اخذ کر سکتا ہے؟ الغرض مجتہد کو تمام استنباطی قواعد کا مستحضر ہونا ضروری ہے اور وہ مسائل شرعیہ کو دلائل کی اساس پر جانتا ہوتا ہے۔
 - ۵- عربی لغت میں مہارت:
- چونکہ مصادر فقہ عربی زبان میں ہیں، اس لئے مجتہد کو عربی ادب سے واقفیت بھی ضروری ہے۔

عربی زبان سے واقفیت سے متعلق شاہ صاحب کا بیان ہے:

و کذا لک يجب ان يعرف من علم اللغة ما اتى في كتاب
الله عز وجل او سنة في امور الاحكام دون الاحاطة بجميع
اللغات العربي (۳۷۲)۔

اس طرح لغت کا اس قدر علم ضروری ہے کہ کتاب و سنت میں جو احکام ہیں، ان پر اسے

براہ راست عبور حاصل ہو، ادب کے تمام لغات کا احاطہ ضروری نہیں، شاہ صاحب نے بالا عبارت میں اس سوال کا بھی جواب دیا ہے کہ مجتہد کے لئے قرآن حکیم کے علوم میں سے علوم پنجگانہ جو قرآن کریم میں متفرق طور پر بیان کیئے گئے ہیں، جاننا بھی ضروری ہے۔ وہ نسخ و منسوخ، مجمل و مفسر، خاص و عام، محکم و متشابہ، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حلال و حرام، واجب و مکروہ مباح اور مندوب کی حقیقت سے واقف ہو۔ سنت میں بھی ان امور مذکورہ کا علم ہونے کے ساتھ ساتھ مجتہد کے لئے اقسام حدیث اور حدیث کا علم ہونا بھی ضروری ہے، اسے معلوم ہو کہ صحیح، ضعیف، مسند اور مرسل احادیث کی تعریفات کیا ہیں، ان کے درمیان میں فرق کیا ہے، نیز انہیں معلوم ہو کہ حدیث کو قرآن کے ساتھ اور قرآن کو حدیث کے ساتھ تطبیق دینے کی کیا کیا صورتیں ہیں؟ شرائط اجتہاد سے متعلق شاہ صاحب مزید لکھتے ہیں:

ويعرف اقوال الصحابة والتابعين في الاحكام ومعظم

فتاوى فقهاء الامة (۳۷۳)

ترجمہ: انہیں صحابہ تابعین کے اقوال کی معرفت ہو اور فقہاء امت لے اہم فتاویٰ سے واقفیت رکھتے ہوں۔

مجتہد کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عاقل، بالغ، عادل ہونے کے ساتھ ساتھ ہر قسم کی نیکی کا پابند ہو اور ہر قسم کی آلائش سے پاک ہو اور مقاصد شرعیہ، مصالح اسلامیہ کے فہم کا ملکہ رکھتا ہو، عوام الناس کے عرف و محاورات کو سمجھتا ہو اور ان امور سے انہیں شرح صدر نصیب ہو۔

علوم القرآن والسنۃ کے علاوہ اجماع و اختلاف کے مواضع اور اصول و قواعد قیاس کا بھی علم وافر رکھتا ہو، وہ فقیہ النفس، صحیح العقیدہ ہونے کے ساتھ خلوص نیت کی صفت سے متصف ہو۔

کیا مجتہدین ناپید ہو گئے ہیں؟

آج کا ایک اہم سوال یہ ہے کہ چونکہ ہمتیں کمزور ہو گئیں، لہذا عبقری اور مجتہدین قسم کے اشخاص نہ رہے۔ اگر یہ حقیقت ہے کہ اجتہاد کی ضرورت ہر دور میں رہتی ہے، تو حالات کی بناء پر اس کی نوعیت اور شکل و صورت میں یکسانیت کوئی ضروری نہیں۔ لہذا اس ضرورت کو پورا کرنے کی جس میں اہلیت و صلاحیت ہو اس کو مجتہد تسلیم کرنے میں تامل نہیں ہونا چاہئے، انام دہلوی

لکھتے ہیں ہم اس شخص کو مجتہد مانتے ہیں جو اکثر و بیشتر احکام میں اپنے مسلک کا پابند ہو، لیکن احکام کی دلیلوں سے نہ صرف یہ کہ وہ واقف ہو، بلکہ کامل درجہ کی بصیرت کا بھی حامل اور بصیرتِ تامہ رکھتا ہو۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

فما یظن فی من کان موافقاً لشیخہ فی اکثر المسائل لکنہ
 یعرف لکل حکم دلیلاً ویطمئن قلبہ بذالک الدلیل وهو
 اعلیٰ بصیرۃ من امرہ انہ لیس بمجتہد ظن فاسد (۳۷۴)

ترجمہ: وہ شخص جو اکثر مسائل میں اپنے شیخ کے موافق ہے لیکن ہر حکم کے
 دلیل کی اس کو معرفت حاصل ہے اور اس کا قلب اس پر مطمئن ہے نیز
 اس فن میں اس کو بصیرت کا درجہ حاصل ہے، ایسے شخص کے بارے میں
 یہ سمجھنا کہ وہ مجتہد نہیں ہے خیالی فاسد ہے۔

دراصل شاہ صاحب کا منشا یہ ہے کہ ہر دور میں مناسب حال مجتہد کا پایا جانا ضروری ہے۔
 اگرچہ قوم کی بے بضاعتی کی وجہ سے فقہی امور میں اس کی اجتہادی صلاحیتیں بروئے کار نہ آسکیں
 اور دیگر اجتہادی امور کی طرف اس کی توجہ صرف ہوتی رہے۔ شاہ صاحب کا بیان ہے:

و کذا لک ما یظن ان المجتہد لا یوجد فی ہذہ الازمنۃ
 اعتماداً علی الظن الاول بناءً فاسدً علی فاسد. (۳۷۵)

ترجمہ: یہ خیال ایسا ہی خیالی فاسد ہے اور بناءً الفاسد علی الفاسد ہے کہ پہلی بات
 (اوپر والی عبارت) پر گمان کر کے یہ سمجھ لیا جائے کہ ان زمانوں میں مجتہدین کا وجود ہی نہیں
 ہے۔ دعویٰ بالا کے طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ان جیسی احادیث سے بھی استدلال کیا
 جاسکتا ہے:

لا تزال طائفة من امتی علی الحق حتی تقوم الساعة (۳۷۶)

ترجمہ: میری امت میں سے ایک گروہ ہمیشہ ایسا موجود رہے گا کہ حق پر کاربند ہوگا، یہاں
 تک کہ قیامت قائم ہو۔ تجدید دین پر مبنی روایات بھی وجود مجتہدین پر دال ہیں، جس طرح فقہاء
 نے شرائط مجتہدین بیان کی ہیں، اس طرح نفس اجماع کے حوالے سے بھی مخصوص شرائط بیان

کئے جاتے ہیں، ان شرائط کا خلاصہ یہ ہے:

شرائط اجماع

فقہاء نے اجماع کے سلسلے میں بعض شرائط بھی بیان کی ہیں وہ درج ذیل ہیں:

پہلی شرط:

”انقراض العصر“ سب سے پہلے یعنی اجماع تب معتبر ہوگا، جب کسی شرعی امر پر ایک دفعہ اجماع کے بعد دوسری بار اجماع کے لئے ایک عصر گزر جائے اور اجماع کرنے والے سب انتقال کر جائے، کیونکہ موت سے قبل ممکن ہے کہ کوئی ان میں سے رجوع کر لیں۔ دراصل یہ شرط حنا بلہ کے ہاں ہے، جہاں تک جمہور ائمہ کا تعلق ہے وہ اس کو شرط نہیں مانتے، علامہ آمدی لکھتے ہیں:

إذا اتفقت الأمة ولو في لحظة فيها انعقد الاجماع

وتقررت عصمتهم عن الخطاء ووجب اتباعه. (۳۷۷)

عبد العلی فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں لکھتے ہیں:

”انقراض عصر المجمعین لیس شرطاً عند المحققین

ومنهم الحنفیة“ (۳۷۸)

دوسری شرط:

”بلوغ المجمعین حد التواتر“ دوسری شرط یہ ہے اور تواتر کی تعریف یہ کی گئی ہے:

هو تتابع الخبر عن جماعة بحيث يفيد العلم في تحقق معنا وما به

یکون (۳۷۹) یعنی ایک خبر کا تالیف ایک جماعت سے اس طرح کہ وہ معنی اور جو اس میں حکمت

ہے، اس کی تحقق میں علم کا فائدہ دے۔ یہ اجماع کی عقلی لحاظ سے توجیہ ہے، لیکن جمہور اس کو

شرط نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ جب مجتہدین کسی زمانے میں کسی حکم پر متفق ہو جائیں تو یہی

اجماع ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ اصطلاحی تواتر تک پہنچتا ہے یا نہیں۔ شارح مسلم الثبوت لکھتے

ہیں ”ولا يشترط عدد التواتر في قول المختار الاكثر لان الحجية للاتفاق

تکریمًا و هو مطلق“ (۳۸۰)

تیسری شرط:

”عدم مخالفتِ اجماع لنص فی الكتاب و السنة“ اس سلسلے میں ابن حزم کا قول قابل قدر ہے، وہ لکھتے ہیں:

اجماع تین حال سے خالی نہیں ہے یا تو ایسی چیز میں ہوگا جس میں کوئی نص نہیں، یہ باطل ہے، یا اجماع ایسی چیز پر ہوگا جو خلاف نص ہو اور نص بھی ایسی جو منسوخ نہ ہو، یا جس میں کوئی تخصیص نہ ہو، یہ محض گمراہی ہے، یا لوگوں کا اجماع نص پر ہوگا اور اسی کے متعلق یہاں بحث مقصود ہے۔ امام غزالی اس حوالے سے فرماتے ہیں: و کون الاجماع لایقع علی خلاف النص هو قدر مسلم بہ عند الجمهور (۳۸۱)

چوتھی شرط:

”عدم مخالفتِ اجماع سابق“ بعض علماء نے ایک شرط یہ بھی لگائی ہے کہ عدم مخالفت سبق اجماع یعنی ماضی کے اجماع کی مخالفت نہ ہو، جبکہ بعض حضرات اس کو شرط نہیں گردانتے، جمہور علماء کا لکھنا ہے:

لا یجوز أن یاتی اجماع قوم علی خلاف اجماع من سبقهم لان الإجماع الاول قد ثبت و صار حجة فلا یجوز الخروج علیه بل یكون الضلالة. (۳۸۲)

یعنی یہ درست نہیں کہ ایک طبقہ سابقہ اجماع کے خلاف اجماع کرے، کیونکہ پہلا اجماع ثابت ہو چکا اور حجت بن گیا، اس لئے اب اس سے خروج درست نہ ہوگا، بلکہ یہ گمراہی ہوگی۔ کتب اصول میں جو بحث آتی ہے کہ نسخ الاجماع بالاجماع وہ اسی سے متعلق ہے۔ اسی سلسلہ میں المقدس حنبلی کا قول متوازن معلوم ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

أما الاجماع فلا ینسخ ولا ینسخ به و حاصله انه لا یمکن ان ینسخ الاجماع بالاجماع الاخر لان الاجماع الثانی ان کان لا

عن دلیل فهو خطأ وان كان عن دلیل فذالك يستلزم ان
يكون الاجماع الاول خطأ والاجماع لا يكون خطأ. (۳۸۳)

یا نچویں شرط:

”اختلاف کے بعد اتفاق“ ایک شرط یہ ہے کہ آیا ایک ہی دور کے ایک مسئلے میں
اختلاف کے بعد اتفاق کر سکتے ہیں، کریں گے تو اس کا اعتبار ہوگا، ارباب موسوعہ لکھتے ہیں:

فمنهم من جوزہ واعتبرہ اجماعاً بعد الخلاف وقد یحسن

ان یكون وذاك هو رای اهل المذاهب و علیه اکثر

الحنفية والشافعية والحنابلة حتى الزيدية (۳۸۴)

چونکہ زمانہ تغیر کے دوش پر ہے، تحقیق و تنقید کا سلسلہ چلتا رہتا ہے، لہذا ایک ہی زمانہ میں

ایک ہی مسئلے میں معلومات میں وسعت آئیں تو زمانہ کا مفتی فتویٰ بدل سکتا ہے۔

چھٹی شرط:

”اجماع کے لئے مستند کا ہونا“ اس شرط کی تفصیل یہ ہے:

ان الاجماع لابد له من مستند لان اهل الاجماع ليس

لهم الاستقلال بالاحكام فوجب ان يكون عن مستند

والقائلون بانه لا ینعقد الاجماع الا عن مستند قد اتفقوا

على صحة الاجماع وثبوت حجیته اذا كان المستند دليلاً

قاطعاً. (۳۸۵)

یعنی اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اس کے لیے ”مستند“ ہو، کیونکہ اہل الاجماع کے

اثبات احکام کو اس وقت تک استقلال حاصل نہ ہوگا جب تک کوئی مستند لازم نہ ہو، لہذا فقہاء

نے اسے بھی ایک شرط لازم کے طور پر بیان کیا ہے۔ خود شاہ صاحب نے اس شرط سے متعلق

عمیق بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

ومنها (ای من التحریف) اتباع الاجماع وحقیقته ان یتفق

قوم من الذین اعتقد العام فیہم الاصابة غالباً او دائماً علی
شئ فیظن ان ذالک دلیل قاطع علی ثبوت الحکم
و ذالک فی مالیس له اصل من الکتاب والسنة وهذا غیر
الاجماع الذی اجمعت الامة علیه فانہم اتفقوا علی القول
بالاجماع الذی لیس مستند الی احدہما ولم یجوزا القول
بالاجماع الذی لیس مستند الی احدہما (۳۸۶)

ترجمہ: اور اسباب تحریف میں اجماع کی پیروی ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ حاملین دین
کا ایک فرقہ جن کی نسبت عام لوگوں کا یہ گمان ہے کہ ان کی رائے اکثر یا ہمیشہ درست ہوتی ہے،
کسی امر پر اتفاق کر لے اور اس اتفاق سے یہ خیال ظاہر کر لیا جائے، کہ ثبوت حکم کے لیے یہ
اتفاق قطعی دلیل ہے، اور یہ اجماع ایسے امر میں ہے جس کی قرآن و حدیث میں کوئی اصل نہیں
ملتی، یہ اجماع اس اجماع کے علاوہ ہے جس پر امت کا اتفاق ہے، کیونکہ سب کے سب لوگ
ایسے اجماع پر متفق ہیں، جس کی سند قرآن و حدیث میں ہو، یا ان دونوں میں سے کسی نہ کسی سے
مستنبط ہو اور لوگوں نے ایسے اجماع کو جائز قرار نہیں دیا ہے، جس کی سند قرآن و حدیث میں کوئی
نبھی نہ ہو۔

بالا و قیوع عبارت سے جو نکات بطور خلاصہ برآمد ہوتے ہیں وہ یہ ہیں، کہ اجماع شرافت
امت ہے اور اس اجماع کی دو شکلیں ہیں: ایک اجماع تحریف فی الدین جو بے سند ہو، اور شکل
ثانی وہ جو باسند ہو، یہ نہ کتاب بھی ہو سکتی ہے، سنت بھی یا دونوں سے مستنبط کوئی امر۔
قرآن و سنت کے علاوہ قیاس کے ذریعے مستنبط حکم بھی سند اجماع بن سکتا ہے یا نہیں؟
اس کا جواب اثبات میں ہے جیسا کہ پہلے بھی یہ امر ظاہر ہے، خود شاہ صاحب کی تصریح بھی ہے:
اجماع را کہ اصل ثالث قرار دادہ اند و اصولی اربعہ باوجودیکہ اجماع منعقد نمی شود الا بعد قیام
دلایلی از کتاب و سنت و قیاس (۳۸۷)

شاہ صاحب نے خلافت صدیق اکبر پر استدلال کرتے ہوئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ
کی ایک روایت نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے، کہ قیاس بھی اجماع کے لئے سند بن سکتا

ہے، وہ لکھتے ہیں:

روى الحسن البصرى عن قيس بن عبادۃ قال قال لى ابن
ابى طالب ان رسول الله ﷺ مرض ليالى و اياماً ينادى
بالصلاة فيقول مروا ابابكر ليصلى بالناس فلما قبل رسول
الله ﷺ نظرت فاذا الصلاة علم الاسلام و قوم الدين
فرضينا لدينانا من رضى رسول الله ﷺ لديننا فبايعنا
ابابكرؓ (۲۸۸)۔

اس روایت میں حضرت علیؓ نے جس استدلال سے کام لیا ہے یہ وہی ہے جسے اصطلاحاً قیاس کہا جاتا ہے، چنانچہ علماء اصول نے بعینہ اس استدلال کو بھی اس اجماع کی مثال میں پیش کیا ہے، جس کی سند قیاس ہو، ایسا ہی السبب الباعث علی الاجماع حدیث یعنی خیر واحد بھی ہو سکتا ہے، واضح ہو کہ اجماع کی سند کے بارے میں شاہ صاحب جمہور فقہاء سے متفق نظر آتے ہیں۔

اگر اجماع کے لئے کوئی مستند ضروری ہے تو حجیت اجماع کا کیا مطلب؟

اگر اجماع کے لئے قرآن یا سنت یا ان دونوں سے ماخوذ قیاس یا خیر واحد کوئی مستند ضروری ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر حجیت اجماع کا کیا مقصد باقی رہتا ہے؟ حالانکہ اجماع بھی مستقل مصدر شرع ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سند شرعی کے ہوتے ہوئے بھی اجماع کے مستقل فوائد ہیں، سند کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ وہ قطعی ہو، مثلاً کتاب اللہ کی آیت یا خیر متواتر، دوسری یہ کہ وہ ظنی ہو مثلاً خیر واحد یا قیاس۔ اگر سند قطعی ہو تو اس صورت میں اجماع کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی مزید تاکید ہو جاتی ہے، جیسے ایک ہی حکم کے حوالے سے کئی نصوص بطور دلیل کام دینے لگتے ہیں، تو اس صورت میں حکم تو ایک ہی نص سے ثابت ہو جاتا ہے لیکن باقی نصوص تاکید کا فائدہ بخشتے ہیں، اور اگر سند ظنی ہو تو اس کے دو فوائد ہیں: اجماع کے بعد اس حکم کے طریق استدلال کی ضرورت باقی نہیں رہتی اور دوسرا یہ کہ انعقاد اجماع سے قبل ظنیت دلیل کی وجہ سے اس حکم میں مخالفت کی گنجائش کا حق پہنچتا ہے، لیکن انعقاد اجماع کے بعد

اس میں قطعیت پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے اس کی مخالفت حرام ہو جاتی ہے۔ (۳۸۹) حاصل یہ کہ شاہ صاحب نے اس مسئلے پر مخصوص انداز میں انتقادی نظر ڈالی ہے۔

بالا شرط اجماع کا خلاصہ یہ ہے، کہ جب بھی اجماع منعقد ہوگا تو ان شرائط کو ملحوظ رکھ کر اجماعی عمل کو بروئے کار لایا جائے گا۔ یہ بحث اقسام اجماع کی بحث کے بغیر نامکمل ہے لہذا اقسام اجماع پر تحقیقی نظر ڈالنا بر محل ہے۔

اقسام اجماع:

علماء و شاہ ولی اللہ نے بھی اجماع کی تین قسمیں بتائی ہیں، یعنی اجماع قولی، اجماع عملی اور اجماع سکوتی۔ ان میں سے پہلی قسم کی مختصر تعریف یہ ہے کہ کسی ایک زمانے کے لوگ جو اجماع کی اہلیت رکھتے ہوں اپنے زمانے میں اپنے قول سے کسی دینی معاملے پر اتفاق ظاہر کریں، جیسے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت پر سب حضرات نے اتفاق کر لیا، اسے اجماع عزیمت بھی کہتے ہیں۔ اجماع عملی کی تعریف یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت رکھنے والے حضرات کسی زمانے میں کوئی عمل کریں جب ایسا ہوگا تو اس عمل کو بالا اجماع جائز سمجھا جائے گا، اس سے اس فعل کا مباح، مستحب یا مسنون ہونا ثابت ہوگا، واجب نہیں الا بقریۃ، اس کی مثال علماء نے ظہر کی ابتدائی چار سنتوں سے دی ہے جن کا سنت موکدہ ہونا صحابہ کرام کے عملی اجماع سے ثابت ہے۔ اور اجماع سکوتی یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت رکھنے والے حضرات میں سے کچھ حضرات متفقہ فیصلہ زبانی یا عملی طور پر اس طرح کریں جس سے اس زمانے میں اس کی خوب شہرت ہو جائے یہاں تک کہ اس دور کے باقی مجتہدین کو اس کی خبر ہو جائے مگر وہ غور و فکر اور اظہار رائے کا موقع ملنے کے باوجود سکوت اختیار کریں اور ان میں سے کوئی بھی اس فیصلہ سے اختلاف نہ کریں، اسے اجماع رخصت بھی کہتے ہیں (۳۹۰) گویا کچھ حضرات کے سکوت کے سبب اس کو سکوتی قرار دیا گیا۔

ابوزہرہ اقسام اجماع سے متعلق ایک فیصلہ کن بات لکھتے ہیں:

الاجماع الصریح والذی اتفق جمہور الفقہاء علی حجیتہ

وہو ان یصرح کل واحد من المجتہدین بقبول ذالک

الرای المنعقدة عليه... وهذا النوع من الاجماع حجة
قطعية باتفاق فقهاء الجمهور والمرتبة الثانية الاجماع
السكوتی لم يعتبر الشافعی الاجماع السكوتی حجة (۳۹۱)

علماء فقہاء نے اجماع کے تین مراتب بیان کیے ہیں، اس کے مطابق سب سے قوی درجے کا وہ اجماع ہے جو تمام صحابہ کرام سے عملاً یا لساناً ثابت ہو، اس کے تحت قطعیہ ہونے پر پوری امت کا اتفاق ہے کیونکہ جو لوگ اہل مدینہ یا عترت رسول کے اجماع کی بات کرتے ہیں ان کے حساب سے بھی یہ معتبر ہوگا کیونکہ اہل مدینہ اور عترت رسول ﷺ بھی صحابہ کی صف میں شامل ہیں، دوسرا درجہ صحابہ کے اجماع سکوتی کا ہے، احناف کی اکثریت اس کو بھی حجت مانتی ہے، جیسا کہ گزرا ہے، لیکن ائمہ کرام میں امام شافعیؒ اسے تسلیم نہیں کرتے۔ تیسرے درجہ کا اجماع وہ ہے جو صحابہ کرام کے بعد کسی زمانے میں کسی مسئلے کے سلسلے میں ہوا، یہ تیسری قسم جمہور کے نزدیک حجت قطعیہ کی قسم کا نہیں، سنت مشہورہ کی قسم کا ہے۔ اجماع کے حوالے سے تاریخی پس منظر اور عصر حاضر میں اجماع کی قابل عمل صورتوں کی تفصیل درج ذیل ہے۔

اجماع صحابہ:

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ صحابہ کا اجماع حجت ہے۔ (۳۹۲) اس کی حجیت داؤد ظاہری اور ان کے مقلدین، ایک روایت سے امام احمد بن حنبل کے مطابق اجماع قابل حجت عہد صحابہ کے ساتھ خاص ہے، حالانکہ امر واقع یہ ہے کہ اجماع کا ہر عہد میں مشروع ہونا ایک ناگزیر عمل ہے۔ امام بزدوی اور احناف کی ایک جماعت صحابہ کے اجماع کو کتاب یا خبر متواتر کی طرح، صحابہ کے سوا دوسروں کے اجماع کو خبر مشہور کی طرح اور اس اجماع کو جس میں عصر سابق میں اختلاف واقع ہو چکا ہو، خبر واحد کی طرح مانتی ہے۔ شاہ صاحب صحابہ کے اجماع کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

بسیارے از مسائل فقہیہ کہ اصحاب در آنجا مباحثہ نہ
کردہ وقیل وقالے در آن از ایشان واقع نہ شدہ وتابعین من
بعد ایشان فقد استنباط آن نموده اند، بلکہ در بعض

صورتها اجماع کرده اند.

امام الہند شاہ ولی اللہ ازالتہ الخفاء میں لکھتے ہیں: فتح اشیاء گا ہے بنص کتاب اللہ یا احادیث مشہورہ یا قیاس جلی یا اجماع امت مرحومہ خصوصاً ایام خلافت خاصہ باشد۔ (۳۹۳)

شاہ صاحب ہر زمانے میں اجماع کی ضرورت و اہمیت کے قائل نظر آتے ہیں، اس لئے کہ ان کے ہاں اجتہاد کی ضرورت سے کوئی زمانہ خالی نہیں، البتہ اجماع کے تاریخی پس منظر کے حوالہ سے شاہ صاحب کے بیانات مختلف ہیں، صحابہ کے بعد عملاً اجماع منعقد ہوا ہے بھی یا نہیں، شاہ صاحب کے قول سے پتہ چلتا ہے کہ اجماع خلفاء ثلاثہ تک تو منعقد رہا اور بعض اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ بعد کے ادوار میں اجماع موقوف رہا، ان کا بیان ہے:

اجماع امت کلمہ ایست مجمل، آنرا برشکا فیم در غیر زمان خلفائے ثلاثہ متعلق

نشده و بغیر حکم ایشان منعقدہ نکشہ پس آن را صحیح اعتبار نباشد (۳۹۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف خلفاء ثلاثہ کے زمانے میں بلکہ بعد کے ازمہ میں بھی انعقاد اجماع نہ ہوا، یا اس اجماع کا شاہ صاحب کے ہاں اعتبار ہی نہیں، شاہ صاحب اجماع میں شرعی قوت حاکمہ (خلیفہ) کا بڑا اعتبار کرتے ہیں، لہذا ان کی ایک عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ خلیفہ ثالث تک تو اجماع کا اعتبار رہا، بعد میں فتن و فساد کی وجہ سے اجماع معطل رہا، وہ لکھتے ہیں:

و تحقیق آنست کہ تا زمان حضرت عثمان اختلاف

در مسائل فقہیہ واقع نمی شد، و در محل اختلاف بخلیفہ

رجوع مے کردند، و خلیفہ بعد مشاورہ امر مے اختیار مے

کرد و ہماں امر مجمع علیہ گشت، الخ (۳۹۵)

اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحب ہر زمانے میں اجماع کی ضرورت کے قائل ہیں، البتہ موثر اجماع کے لیے وہ خلیفہ اور شرعی حکومت کا قیام ایک لازمی عنصر خیال کرتے ہیں، عقل کا بھی یہی تقاضا ہے، اس میں کوئی شک کی گنجائش نہیں کہ جوں جوں زمانہ عہد پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے دور ہوتا گیا، انعقاد اجماع میں تساہل بڑھتا گیا۔ عہد پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم میں تو اجماع کی ضرورت تھی ہی نہیں، اس لیے کہ آپ خود شارع کی حیثیت سے احکام جاری فرماتے تھے،

خلافت راشدہ کے دور میں حکومتی سطح پر باقاعدہ اجماع منعقد کیا جاتا تھا، ثقیفہ بنی ساعدہ میں صحابہ کرام کا خلافت کے مسئلہ پر بحث و تمحیص کے بعد متفقہ فیصلہ معرض وجود میں آیا، اس دور مسعود میں پیش آمدہ مسائل پر قرآن (پڑھے لکھے لوگ) اور علماء تعلیمات اسلامی کی روشنی میں غور و فکر کر کے اپنی آراء کا اظہار کرتے تھے، آراء کے اختلاف کو دور کرنے کے لئے خلفاء باقاعدہ اجلاس مشاورت طلب کرتے تھے اور آخر میں ایک رائے کو اختیار کر لیا جاتا تھا، جسے بالعموم اکثریت کی حمایت حاصل ہوتی تھی۔ (۳۹۶)

خلافت راشدہ کے بعد حکومتی سطح پر اجماع امت منعقد کرنے کا طریقہ متروک ہوتا چلا گیا، خلفاء بنی امیہ اور خلفاء بنی عباس نے انفرادی سطح پر اجتہاد و قیاس کی حوصلہ افزائی کی، لیکن خلافت کے زیر اہتمام امت کا اجماع حاصل کرنے کا کوئی طریقہ اختیار نہ کیا گیا، شاید ان کو اندیشہ تھا کہ اجماع کا مظہر مجلس شوریٰ کے قیام سے ان کے اختیارات کم ہو جائیں گے، یا وہ اس لئے اجماع کے لئے باقاعدہ اجلاس منعقد نہیں کرتے تھے، کہ مسلمانوں میں فتنہ و فساد کی وجہ سے کئی گروہ پیدا ہو گئے تھے، اجماعی طریقہ بحث سے باہمی اختلافات شدت اختیار کر جاتے، بہر حال اجماع کے طریقہ کو ختم کرنے کی کوئی بھی وجہ یا مصلحت ہو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ انفرادی اور اجتماعی غیر سیاسی سطح پر اہل علم قانون سازی کرنے لگے، اور اس طرح کئی مذاہب و مکاتب فکر معرض وجود میں آ گئے۔

امت مسلمہ کے علماء نے اختلافات کو کم کرنے کے لئے باقاعدہ فقہ کے اصول بنائے، مجتہدین کے لئے شرائط و اوصاف مقرر کئے، اور تا کہ ہر فرد شرعی امور میں رائے زنی کا دعویٰ نہ کرے، اس طرح فقہی کاوشوں سے چار مکاتب فکر معروف و مشہور حیثیت اختیار کر گئے، فقہ کے ان چار مکاتب کے ائمہ کرام یا ان کے شاگردوں نے اپنی تحریروں میں 'اجماع' کی اصطلاح کا استعمال کیا اور انہوں نے اس سے امت کی متفقہ رائے کو تعبیر کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس کو وہ اجماع امت سے تعبیر کرتے ہیں، وہ صرف ان کے علاقہ کے علماء کی متفقہ رائے کا دوسرا نام تھا، اس انداز فکر سے علاقائی نوعیت کا اجماع معرض وجود میں آیا۔

علاقائی نوعیت کا اجماع:

حکومتی سطح پر اجماع معطل ہونے کی وجہ سے مختلف علاقوں کے علماء و فقہاء میں فکری رابطے کی کوئی عملی شکل باقی نہ رہی، موصلات کے ذرائع بھی عام نہ تھے اور دورِ حاضر کی طرح ذرائع نشر و اشاعت بھی نہیں تھے، کہ دور دراز کے علاقوں کے علماء ایک دوسرے کے نقطہ نظر سے واقف ہو سکتے، ان وجوہ کی بناء پر مدینہ، عراق، شام، ایسے مراکزِ علم و فقہ کے علماء کے خیالات و نظریات فروعی اور جزوی مسائل میں مختلف نوعیت اختیار کرتے چلے گئے، ان علاقوں کے تمدن میں بھی بنیادی فرق تھا اور مسائل بھی مختلف تھے، اس لئے غور و فکر کے موضوعات اور نتائج بھی متفرق تھے۔ امام اوزاعی جو اہل شام کے امام تھے، جب وہ کہتے ہیں کہ ان کا نقطہ نظر اہل علم کے اجماع پر مبنی ہے تو ان کی مراد شام کے اہل علم ہوتے ہیں، اس طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام شیبانیؒ کی رائے اہل کوفہ کی اجماع سمجھی جاتی تھی۔ صاحب مناقبؒ مکی لکھتے ہیں: ابو حنیفہ اپنے شہر والوں کے مسلک کا شدید اتباع کرتے تھے (۳۹۷)۔

امام مالکؒ جب اہل علم کی روایت بیان کرتے ہیں تو ان کی مراد مدینے کے علماء ہوتے ہیں، دراصل فقہاء کا باہمی اختلاف علاقائی نوعیت کے اجماع کی دلیل ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اجماع کا ایک تاریخی پس منظر ہے، مختلف ادوار میں اجماع کی نوعیتیں مختلف رہیں۔

علامہ اقبال کی نظر میں عصر حاضر کے تناظر میں اجماع کی قابل عمل شکلیں:

ماضی میں بھی اجماع ایک فعال قانون ساز ادارہ کی حیثیت سے کام دیتا رہا ہے آئندہ بھی اسے حکومت الہیہ کی سرپرستی میں منظم قانون ساز ادارہ کی حیثیت سے کام میں لایا جاسکتا ہے عہد حاضر میں جبکہ باہمی روابط کے نئے طرق ایجاد کئے جا چکے ہیں، علماء و دانشور باہمی طور پر نئے مسائل پر اظہار رائے کر سکتے ہیں، لہذا اس طور پر اجماع کو ایک نئی جہت دی جا سکتی ہے، اجماع کے حوالہ سے جو اہم ترین چیز ہے، وہ قانون ساز ادارہ، سینٹ یا قومی اسمبلی کا وجود ہے، اس تناظر میں خالصتاً شرعی مسائل کو قانونی شکل دینے کے لئے اگر مجالس تشریحی کو متعارف یا جائے اور وہ مقتدر اداروں کی قانون سازی پر شرعی اعتبار سے فیصلہ صادر کریں تو اس

کے موثر نتائج برآمد ہو سکتے ہیں یہ بھی اجماع کی بہترین صورت ہے۔

بقول اقبال: میرے (علامہ) خیال میں یہ ایک ترقی زا قدم ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجالس تشریحی کو منتقل کر دیں گے، یوں بھی چونکہ مسلمان فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اجماع کی شکل میں مزید برآں غیر علماء بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے، میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو پیدا کر سکتے ہیں، یوں اس کے اندر ایک ارتقائی نقطہ نظر پیدا ہوگا (۳۹۸)۔

مجالس تشریحی کے توسط سے روپذیر ہونے والے اجماع کو علامہ اس قدر اہمیت اس لیے دیتے ہیں کہ اس طریق سے مختلف ملکوں کے اہل نظر و قانون کے باہم قریب آجانے کی امید ہے، لہذا انفرادی اور ملکی بلکہ فرقہ وارانہ اجتہاد کی بجائے اگر مجالس تشریحی میں کسی مسئلے کی چھان پھٹک ہو جائے، تو اس میں وہ لوگ جو علمائے فقہ نہیں مگر زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق ہونے کی بناء پر اپنے تجربات کی روشنی میں اپنی رائے دینے پر قادر ہو جائیں گے، مجالس تشریحی اساساً قرآنی روح ہی کو بروئے کار لائے گی۔

علامہ نے اس ضمن میں تفصیل پیش نہیں کی، انہوں نے ایک خیال پیش کیا، یہ خیال نہ صرف علامہ نے پیش کیا بلکہ ہندوستان کے جید عالم دین تقی امینی نے بھی تقریباً اس خیال کا اظہار کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے، کہ قانونی معاملات میں اہل حل و عقد کی ایک مجلس مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے، جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو، تو دوسری طرف ضروریات زندگی سے ہم آہنگی پیدا

کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو (۳۹۹)

تقی امینی نے مجلس مشاورت کے قیام کا مشورہ تو دیا مگر یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا مجلس مشاورت سے مراد پارلیمنٹ ہے، یا مجلس قانون ساز یا محض اصحاب حل و عقد کی ایک جمعیت جو مشورہ پیش کرے۔

تقی امینی تو صرف تجویز دے گئے ہیں، البتہ علامہ نے مسئلہ مذکور کے مختلف پہلوؤں پر اہم سوالات اٹھائے ہیں اور ان کے جواب دینے کی بھی کوشش کی ہے، مثلاً اس حوالہ سے کہ مجلس قانون ساز کے ارکان جب فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہوں گے، تو اس کا کس طرح سد باب ممکن ہو سکتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

۱۹۰۶ کے ایرانی دستور میں تو اس امر کی گنجائش رکھ لی گئی ہے، کہ جہاں تک امور دینیہ کا تعلق ہے، ایسے علماء کی جو معاملات دنیوی سے بھی خوب واقف ہیں، اگر ایک مجلس قائم کر دی جائے، تاکہ وہ مجلس کی سرگرمیوں پر نظر رکھے تو مسئلہ کا حل نکل آتا ہے۔ (۴۰۰)

علامہ یہ لکھتے ہیں، کہ یہ طریقہ ایرانی نظریہ دستور سے تو ہم آہنگ ہو سکتا ہے، کہ اس نظیرے کی رو سے بادشاہ کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ امام غائب کی عدم موجودگی میں جو اس کا حقیقی وارث ہے، ملک کی حفاظت کا ذمہ دار ٹھہرے، رہے علماء تو بحیثیت نائبین ان کا حق ہے، کہ قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں۔ علامہ کو علماء کی اس مجلس سے بھی کھٹکا محسوس ہوتا ہے، اس طریق کار کو بھی پُر خطر قرار دیتے ہیں، لہذا وہ لکھتے ہیں، کہ ایران کی مثال کو اگر سنی ممالک سامنے رکھیں، تو بھی زیادہ مدت کے لئے نہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ موقت بندوبست کے طور پر وہ کسی مجلس علماء کے خلاف نہیں، تاہم ایک دائمی ادارے کے طور پر اس کا قیام لازم و لا بد نہیں جانتے، گمان یہ ہے، کہ حضرت علامہ علماء کو پارلیمنٹ کے خلاف فیصلہ کن ووٹ کی حیثیت نہیں دینا چاہتے، وہ پارلیمنٹ کی نگرانی یا راہنمائی بھی چاہتے ہیں مگر علماء کے ویٹو (Veto) سے بھی محترز ہیں۔

علامہ کے قول کی ایک توجیہ یہ ممکن ہے، کہ وہ علماء کی اکثریت کو فقہ میں اجتہاد کے قائل نہ جانتے ہوں، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ فقہاء کے نزاع باہم سے گھبراتے ہوں۔

بہر حال علامہ کی وضع کردہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے، کہ وہ کسی نہ کسی طرح توازن چاہتے تھے، فیصلہ کن انداز میں علماء کی ایک موثر تعداد مجلس قانون ساز میں شامل کرنے کی سفارش کرتے ہیں، اور علماء کو بھی تلقین کرتے ہیں، کہ وہ کھلے مباحثے کی مدد سے بھی اور تبادلہ آراء کی اجازت دے کر بھی حق رہنمائی ادا کریں (۴۰۱) ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کے نزدیک پارلیمنٹ یا مجلس قانون ساز کو ایک طرح مجلس شوریٰ کی حیثیت حاصل ہے، جس میں علماء کی ایک مخصوص تعداد بھی رکن ہو اور اگر وقتی طور پر علماء کی کوئی اعلیٰ مجلس ایسی بھی ہو، جو باہر سے پارلیمنٹ کی فقہی کاروائیوں پر نگاہ رکھے، تو تب بھی کوئی حرج نہیں، علامہ نے اس حوالے سے کوئی تبصرہ نہیں کیا، وہ ایک خیال پیش کرتے ہیں: یہ امر کہ مجلس قانون ساز کے رکن کس اہلیت کے ہوں؟ علماء کے انتخاب کی صورت یا طریق کیا ہو؟ جو علماء پارلیمنٹ سے باہر پارلیمنٹ کے ناظر و نگران ہوں ان کا چناؤ کس طرح عمل میں آئے گا؟ گویا یہ سب معاملات حقیقت واقعی کے ظہور پذیر ہونے کی ساعتوں کے امانت دار ہیں، عملی دور شروع ہو تو علمی، تشکیلی اور نفاذی عقدے رفتہ رفتہ حل ہونے لگتے ہیں۔

ظاہر ہے، علامہ نے یہ نظریہ اس وقت پیش کیا جبکہ اکثریت مسلم آبادی استعماری کی غلامی میں تھی، جنگ عظیم دوم کے بعد استعماری قوت ٹوٹ گئی اور کئی مسلم ممالک بشمول پاکستان دنیا کے نقشہ پر ظاہر ہوئے، علامہ نے مسلمانوں کو قانون سازی کے حوالہ سے ایک قابل عمل پلیٹ فارم کے بارے میں اصولی طور پر آگاہ کیا۔ ۱۹۴۹ء میں پاکستان میں مسلم ممالک کی اقتصادی کانفرنس منعقد ہوئی، پھر جدہ میں عالم اسلام کا ایک مشترکہ سیکریٹریٹ بھی وجود میں آیا، چاہیے تھا کہ ان جیسے اداروں کو عروج پر پہنچایا جاتا، مگر مسلمانوں نے اس حوالے سے سرد مہری کا مظاہرہ کیا، اس وقت بھی ضرورت ہے کہ ایک عالمی اسلامی ”ندوہ“ کا قیام ہو جو بین الامت مسائل پر اہل نظر و فکر کرنے کی دعوت دے اور اجتماعی مسائل کا حل امت کی خدمت میں پیش کریں، بین الاقوامی ہمہ جہتی دباؤ مسلم اقوام کو مجبور کر رہا ہے کہ وہ یکجا ہوں اور قوت و کمال حاصل کریں اس حوالے سے فقہی وحدت کی ضرورت ہے، اجماع امت کی تشکیل نو ایک عصری ضرورت ہے، پھر اجماع دراصل اجتہاد کی اعلیٰ ترین شکل میں ظاہر ہو جائے گا۔

عصر حاضر میں اجماع کی تشکیل نو کی جس قدر ضرورت ہے اس قدر اس سے بے اعتنائی برتی جا رہی ہے، صرف ملک پاکستان میں وحدت ملی کے لئے اس کی ضرورت نہیں بلکہ عالمی سطح پر تمام ملتِ اسلامیہ کو اس پلیٹ فارم پر متحد کیا جاسکتا ہے، مستشرقین مسلمانوں کی اس قوت سے خائف ہیں۔

اجماع سے متعلق مستشرقین کا رویہ:

اجماع کا عمل یقیناً تشریح میں بڑی وسعت کا موجب ہے، اجماع اجتہاد کی اعلیٰ ترین شکل ہے، شرع کو انسانی تمدن سے ہم آہنگ کرنے کا ایک بڑا ذریعہ اجماع ہے، اور اسلامی قانون میں لچک کا بڑا باعث ہے، مگر مستشرقین اجماع کو کچھ اور نظر سے دیکھتے ہیں، گولڈ زیہیر جس نے اجماع کی تاریخ کا بغور مطالعہ کرنا دعویٰ کیا ہے، یہ نظریہ رکھتا ہے، کہ اجماع کا مستقبل درخشاں ہے، جبکہ زنوخ ہرگونہ کا خیال ہے کہ فقہ جامد ہو چکی ہے، لہذا اجماع سے کوئی زیادہ توقع نہیں کی جاسکتی ہے۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ اجماع کی وجہ سے آغازِ اسلام میں جو کام بدعت کہلاتا تھا، اجماع کے راستے اسلام کا جزء قرار پایا، اجماع کی وجہ سے دین کے بنیادی حقائق، حتیٰ کہ عقائد تک بدلنے کا رواج پڑ گیا۔ (۲۰۲) بہر حال آج یورپی مصنفین ”اسلام کے تصور اجماع“ کے بارے میں ملے جلے تصورات رکھتے ہیں، ضرورت ہے کہ کوئی محقق یورپی مصنفین کی ذہنیت کا مطالعہ کرے اور حقائق کی دنیا میں مسئلہ کی تنقیح کرے، اجماع سے متعلق اٹھائے گئے مذکورہ سوالات حل طلب ہے، تحقیق کا میدان وسیع ہے، اہل علم آگے بڑھیں، مقالہ ہذا اس طولانی بحث کا متحمل نہیں۔

آئندہ فقہ اسلامی کے چوتھے ماخذ کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

فقہ اسلامی کا چوتھاماً خذ قیاس شرعی

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

لغوی لحاظ سے قیاس ”تقدیر اور تسویہ“ کے معنوں میں آتا ہے، کہا جاتا ہے کہ، مقاسہ بین الامرین یعنی دو چیزوں کے درمیان برابری کا اندازہ لگانا۔ (۴۰۳) اسی طرح یہ بھی مجاورہ ہے کہ ’قست النعل بالنعل‘ میں نے ایک چپل کا دوسرے چپل سے اندازہ کیا۔ قیاس میں چونکہ علت کو مدد دینا کہ سابقہ نظائر کی روشنی میں غیر منصوص مسئلہ کا حکم برابری کی بنیاد پر معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اس لیے اسے قیاس کہتے ہیں، قیاس دراصل فردی اجتہاد ہے۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف

مختلف اہل علم سے اس کی مختلف تعریفیں منقول ہیں۔ مسلم الثبوت۔ کے شارح عبد العلی سے قیاس کی تعریف یوں منقول ہے: (هو) مساوات المسکوت المنصوص فی علة الحکم (۴۰۴) مسکوت یعنی جس امر کا شریعت میں حکم ظاہر نہ ہو، اس کو علت مشترکہ کی بنیاد پر منصوص حکم میں برابر کرنے کا نام قیاس ہے۔

صدر الشریعہ نے تنقیح میں اس کی تعریف یوں کی: ”تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع بعلة متحدة لا تدرک بمجرد اللغه“ (۴۰۵)۔ یعنی اصل سے فرع کی طرف حکم کا تعدیہ کرنا، ایسی علت مشترکہ کی وجہ سے جو محض لغت سے اس کا ادراک حاصل نہیں کیا جاسکتا، قیاس کہلاتا ہے۔

قیاس شاہ صاحب کی نظر میں:

اگرچہ شاہ صاحب سے دوسری اصطلاحات کی طرح قیاس کی باضابطہ تعریف منقول

نہیں، البتہ بعض مواقع پر ان کی عبارات سے قیاس کا مفہوم سمجھ میں آجاتا ہے، حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب تحریر کرتے ہیں:

انما القیاس ان تخرج العلة من الحکم من المنصوص

ویدار علیہا الحکم (۴۰۶)

یعنی قیاس کسی منصوص حکم کی علت کو متعین کرنے، اس کی روشنی میں غیر منصوص حکم کو دائر کرنا اور حکم معلوم کرنا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ قیاس مماثلتوں کی بناء پر استدلال کرنا اور تشریح کے عمل سے عہدہ برآ ہونا ہے، شاہ صاحب ایک موقع پر قیاس کی حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں:

القیاس تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع لعلیة

مشترکة (۴۰۷)

یعنی قیاس کسی منصوص حکم کی علت کو متعین کرنے، اس کی روشنی میں غیر منصوص حکم کو دائر کرنا اور حکم معلوم کرنا ہے۔ قیاس کی حقیقت پر مطلع ہونے کے لیے مناسب ہے کہ ارکان قیاس، قیاس کی ضرورت و اہمیت، قیاس اور رائے میں مابہ الامتیاز فرق کو واضح کیا جائے۔ چونکہ قیاس کی حیثیت پوری فقہ میں ایسی ہے، جیسے انسانی جان میں روح کی ہے، اور قیاس کا پورا مدار ”علت“ پر ہوتا ہے، غیر علت کو علت گرداننے سے شرعی حکم کیا سے کیا ہو جاتا ہے؟ قیاس کی پوری بحث علت کے گرد چکر کاٹتی ہے، لہذا ان مذکورہ مسائل سے متعلق شاہ ولی اللہ کی مجتہدانہ نظر کی تنقیح اور ان عنوانات کے حوالہ سے ان کے بے لاگ انتقادی فکر کا جائزہ پیش کرنا ناگزیر ہے۔ ظاہر ہے شاہ صاحب کے بیان کردہ مجتہدانہ اصول پر فروعی مسائل کا معتد بہ حصہ متفرع ہوتا ہے جو ایک مستقل بحث ہے۔

قیاس کے حوالہ سے بیان کردہ اصولوں کی تنقیح کی ضرورت اس لئے بھی پیش آئی، کہ قیاس کی حجیت میں اُلجھنیں پائی جاتی ہیں، مثلاً امام شافعی کا لکھنا ہے کہ قیاس کی ایک شکل استحسان خود شریعت کو وضع کرنا ہے۔ (۴۰۸) یہ بھی سوال ہے، کہ رائے اور قیاس ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں، شرع میں جس طرح رائے کی مذمت بیان کی گئی ہے، تو اس سے لازماً قیاس کی مذمت بھی

نکل آتی ہے، قیاس غلط بھی تو ہو سکتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ قیاس کی واقعی تصویر کیا ہے؟ شاہ ولی اللہ کے افکار کی روشنی میں اس کا تحقیقی جائزہ کچھ یوں ہے۔

ارکان قیاس:

سابقہ تعریف قیاس سے یہ واضح ہے کہ قیاس کی ہیئت ترکیبہ میں اصل، فرع، علت اور حکم بنیادی اجزاء کے طور پر شامل ہیں، انہی کو اركان قیاس کہتے ہیں اصل کو مقیاس علیہ یعنی جس پر قیاس کیا جائے، فرع مقیاس جس کو قیاس کیا جائے، علت یعنی وہ وصف جو مقیاس علیہ اور مقیاس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب بنتا ہو، اور حکم جو قیاس کے بعد لگایا جاتا ہے، گویا ان چار ستونوں پر قیاس کی عمارت استوار ہے۔ (۴۰۹)

قیاس کی ضرورت و اہمیت:

قیاس اکثر فقہاء و اصولیین کے ہاں ایک اہم شرعی حجت و ماخذ شرع ہے، البتہ اہل ظواہر، معتزلہ اور اہل تشیع قیاس اجتہادی کے بارے میں تحفظات رکھتے ہیں۔ (۴۱۰) خود شاہ صاحب کے ہاں اس حوالے سے جو تصریح ملتی ہے، اس کی قدرے تفصیل یہ ہے، قرۃ العینین میں ان کا بیان ہے: قیاس اصل رابع است از اصول دین (۴۱۱) گویا شاہ صاحب کے ہاں دلائل شریعت میں سے ایک اہم منبع قیاس بھی ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں: پس دلیل شرع یا کتاب یا سنت یا آثار صحابہ و تابعین کہ اجماع و اختلاف علی قولین از آن دانستہ شود یا قیاس (۴۱۲)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن و سنت اور اجماع کی حجیت کے باوجود قیاس کی ضرورت کیوں پیش آئی، حالانکہ قیاس رائے زنی ہے، اسلام میں رائے کی کوئی گنجائش نہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے:

”لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولیٰ من اعلاه“

(أی فی المسح علی الخفین) (۴۱۳)

اس طرح امام شافعیؒ استحسان جو قیاس کی اعلیٰ تر شکل ہے، کی بھر پور مذمت کرتے

ہیں۔ (۴۱۴) الغرض ضرورت اس امر کی ہے کہ قیاس کی حجیت سے متعلق دلائل کا تجزیہ ہو، قیاس کا دائرہ عمل اور حدود و اربعہ کا تعین ہو؟ کیا قیاس کسی امر کے بارے میں آزادانہ اظہار رائے تو نہیں؟ قیاس اور رائے میں ماہ الامتیاز خط کھینچنے کی ضرورت ہے، نیز علت کی شناخت اور قیاس میں اس کی اہمیت کو واضح کرنا ہے؟ بحث کا یہ حصہ ان سوالات کے جوابات پر مشتمل ہے۔

جہاں تک قیاس کی مشروعیت کا تعلق ہے، اگر اس کی حقیقت پر غور کیا جائے تو اس کی ضرورت کی بنیادی وجہ وہی ہے جو اجماع امت کی ہے، جن دلائل سے اجماع کی مشروعیت ثابت ہے، وہی دلائل، قیاس کی مشروعیت سے بھی متعلق ہیں، فرق یہ ہے کہ وہ اجتماعی اجتہاد ہے، اور یہاں فردی اجتہاد ہے۔

آنحضرتؐ نے معاذ بن جبلؓ سے قرآن و سنت میں کسی حکم کے نہ پانے کی صورت میں ”اجتہاد بالرائے“ کے اصولوں کو اپنانے کے جواب کو سن کر تاریخی کلمہ الحمد لله الذی وفق رسول رسولہ بما یحب ویرضی (۴۱۵) ارشاد فرمایا، اس سے بڑھ کر مشروعیت قیاس کا بڑا استدلال اور کیا ہو سکتا ہے؟ کیونکہ قیاس اور اجتہاد معنایاً ایک ہیں، لہذا قیاس اور رائے جو دین کی روح سے ہم آہنگ ہو، پیغمبرؐ کے ہاں نہ صرف مشروع عمل ہے، بلکہ موجب رضائے الہی اور انسانی زندگی کی اہم ضرورت ہے۔

جب انسان دیکھتا ہے کہ شرعی حوالہ سے ایک طرف نصوص اور اصول و کلیات ہیں، جو اپنے ظاہری مفہوم میں محدود ہیں اور دوسری طرف حالات و واقعات کی نئی نئی شکلیں اور ضروریات زمانہ کی نئی نئی کروٹیں ہیں، جو آئے دن نئے نئے مسائل پیدا کرتی رہتی ہیں، ایسے حالات میں فطری طور پر اصول و کلیات اور تصریحی احکام میں غور و فکر اور ان کی روح اور مزاج سے واقفیت حاصل کر کے اس حد تک ان کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، کہ ہر دور کے تقاضوں کو اپنے اندر سمیٹ سکیں، یہ عمل قیاس سے ممکن ہے، دین اسلام کی جامعیت و کاملیت کا راز قیاس کی مشروعیت میں مضمر ہے، یہ بعینہ وہی روح ہے، جو اولیات عمرؓ میں نظر آتی ہے، مشروعیت قیاس کے بارے میں خود قرآن ناطق ہے: ”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ (۴۱۶) یعنی اے بصیرت والو! تم اعتبار حاصل کرو، اعتبار کا معنی قیاس ہی ہے، توضیح بر حاشیہ تلوح میں

اعتبار کا معنی کیا گیا ہے: رد الشیء الی نظیرہ ای الحکم علی الشیء بما هو ثابت
لنظیرہ (۴۱۷)

قیاس اور رائے کا مثبت پہلو:

قرآن حکیم پورہ التوبہ ۹: ۱۲۲ میں ”تفقه فی الدین“ میں ایک خاص جماعت کا
وظیفہ جو مقرر کیا گیا ہے، وہ فقہت اور استنباط میں ملکہ حاصل کرنا ہے، فقہت دراصل سابقہ
نظار کی روشنی میں نئے مسائل کا حل اور شرعی راہنمائی ہے، یہ حالات کے نبض پر ہاتھ رکھ کر
شریعت کی حدود کے اندر سماج کی شرعی سرپرستی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس ”اجتہاد“ کی بنیاد پر خود فیصلے صادر کئے، اسی اجتہاد کی
تلقین آپ نے امت کو بھی فرمائی، یہی وجہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام کی
زندگی میں قیاس کا ثبوت اس کثرت کے ساتھ ملتا ہے، گویا کہ انہوں نے اس پر اجماع عملی کر لیا
ہو، البتہ ان کے زمانے میں تمدن کو اس قدر وسعت نہ ہوئی تھی، اس بنیاد پر قیاس عملی مسائل تک
ہی محدود رہا۔

عہد صحابہ میں کئی واقعات میں جلیل القدر صحابہ نے قیاس پر عمل کرتے ہوئے مسائل کا
حل پیش کیا، مثلاً حضرت ابو بکرؓ سے ”کلالہ“ جس کے نہ باپ ہونہ اولاد، کی وراثت کے
بارے میں دریافت کیا گیا، تو جواب دیا گیا اقول فیہا برأیی فان یکن صواباً فمن
الله وان یکن خطأ فمنی ومن الشیطان (۴۱۸) اس طرح حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے
ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ پہلے میری رائے عمرؓ کی رائے سے متفق تھی، لیکن اب میری
رائے مختلف ہوگی۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ، زید بن ثابتؓ وغیرہ جلیل القدر صحابہ کئی واقعات میں
قیاس کو بروئے کار لا کر حکم معلوم کرتے تھے، متعدد واقعات میں ثبوت قیاس کی شہادتیں ملتی
ہیں۔ حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو بصرہ کی امارت پر مامور کرتے ہوئے، جو فرمان جاری کیا
تھا وہ نہ صرف قیاس کی مشروعیت کا پتہ دیتا ہے بلکہ اس کے مطابق قیاس سے واقفیت ایک شرعی
فریضہ ٹھہرتا ہے، فاروق اعظمؓ نے حکم فرمایا: اعرف الاشباہ والنظائر و قیس الامور

برایک (۴۱۹)

یعنی پیش آمدہ مسائل کے مشابہ فیصلوں اور نظیروں کی معرفت حاصل کر لیا کرو اور ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو۔ ان شہادات کا حاصل یہ ہے کہ قیاس و رائے کی مخصوص نوع ایک محمود عمل ہے اور شرع میں ایسا قیاس مطلوب ہے۔

قیاس اور رائے کا منفی پہلو:

قیاس اور رائے کی ایک اور شکل بھی ہے جو موجب مذمت ہے، اس حوالہ سے کچھ آثار ملتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو قیاس شرعی حدود کے اندر اندر ہو، اس کی ترغیب دی گئی ہے، جبکہ وہ قیاس و رائے جو اصولوں پر مبنی نہ ہو، ایک مذموم عمل ہے، ضرورت قیاس سے متعلق دلائل کا ایک مختصر خاکہ پیش کیا گیا ہے، رائے سے متعلق دوسرا پہلو یہ ہے، مثلاً حضرت ابو بکر صدیقؓ نے ایک موقع پر فرمایا:

ای سماء تظلنی و ای ارض تقلنی اذا قلت فی کتاب اللہ

برای (۴۲۰)

یعنی کون سا آسمان مجھے اپنے زیر سایہ رکھے گا، اور کونسی زمین مجھے اٹھائے گی، جب میں اللہ کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں گا۔
حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے:

ایاکم واصحاب الرائی فانهم اعداء السنن اعیتهم

الاحادیث ان یحفظوها فقالوا بالرائی (۴۲۱)

لوگو!! اصحاب رائے سے اپنے آپ کو بچاؤ، وہ سنت کے دشمن ہیں، حدیث محفوظ رکھنے سے وہ عاجز ہیں، اس لیے وہ اپنی رائے سے کہتے ہیں۔

اس روایت کا یہ نکتہ ”اعیتهم الاحادیث ان یحفظوها فقالوا بالرائی“ بالخصوص

توجہ کا مستحق ہے، کہ اس سے حدیث کی اہمیت و افادیت سب واضح ہو جاتی ہے۔ رائے اور قیاس کی مذمت کے حوالے سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے پیشگوئی کے طور پر ارشاد فرمایا تھا:

یذهب علماء کم وصلحاء کم ویتخذ الناس رؤسا جهالا

یقیسون الامور برأیہم (۴۲۲)

ترجمہ: تمہارے اہل علم و صلحاء رخصت ہو جائیں گے اور لوگ جاہلوں کو سردار بنائیں گے، وہ معاملات میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے۔

بظاہر یہ اقوال سابقہ اقوال جو ضرورت و اہمیت قیاس پر مشتمل ہیں، کے بالکل متضاد ہیں، لیکن درحقیقت اس میں تضاد نہیں، بلکہ ان اقوال سے رائے اور قیاس کی واقعی حد کا تعین مقصود ہے، چونکہ افراط و تفریط ہر چیز میں ممکن ہے، لہذا جن اقوال میں رائے اور قیاس سے روکا گیا ہے، اس روک کا مقصد محض احتیاط ہے، کہ قیاس میں غلو اختیار نہ کی جائے اور ہر کس و ناکس اس کا مدعی نہ بن جائے، نیز اس لئے اس کی اجازت ان لوگوں کو ہو، جو ہر حیثیت سے اس کی پوری صلاحیت رکھتے ہوں۔

اسی طرح سے قیاس کی اجازت انہی مسائل میں ہوگی جن کی حقیقی معنوں میں ضرورت سمجھی جائے گی، اور بقول حضرت عمرؓ اشباہ و نظائر پر قیاس کیا جائے گا، لیکن جہاں سہل انگاری ہو اور ہوس کے غلبہ کی وجہ سے غیر ضرورت کو ضرورت بنا لیا جائے گا، یا قیاس کرنے میں اس کے حدود و قیود کی رعایت ملحوظ نہ رکھی جائے گی، وہاں قیاس کی قطعاً اجازت نہ ہوگی۔ مذکورہ مخالف قیاس اقوال میں اس طرف اشارہ ہے، ورنہ اگر قیاس کا دروازہ مطلقاً بند کر دیا جائے، تو نئے مسائل کے حل کی کوئی شکل باقی نہیں رہتی اور اسلام کی ہمہ گیریت مخدوش ہو جاتی ہے۔

پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس طرح مجتہد اور قیاس کرنے والے کے شرائط ہیں، اسی طرح خود قیاس کے بھی شرائط گنوائے گئے ہیں، ان کی عدم رعایت سے شریعت کا حلیہ بگڑ سکتا ہے، اس لئے بعض آثار میں جس قیاس کی ممانعت آئی ہے، وہ اس قسم کا قیاس ہے۔

قیاس کی صلاحیت رکھنے والوں کا علمی معیار کیا ہو؟ خود قیاس کے شرائط کیا ہیں؟ اس حوالہ سے سابقہ فصل سوم شرائط مجتہد اور شرائط اجماع کے عنوانات کے ذیل میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اعادہ کی ضرورت نہیں۔

امت کی تاریخ میں ایک دور ایسا گزرا ہے، جس میں ”رائے“ کا بڑا چرچا تھا، حتیٰ کہ امام

ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کو 'اصحاب الرائے' کے نام سے پکارا جانے لگا، اس طعنہ کے ردِ عمل میں اصحاب الحدیث بھی وجود میں آئے، ان دونوں طبقات میں ماہہ الامتیاز فرق، جو شاہ صاحب بیان کرتے ہیں، وہ یہ نہیں کہ اصحاب الحدیث رائے اور عقل کو استعمال تک نہیں کرتے تھے، کیونکہ یہ تو ہر صاحب عقل کا جزو لاینفک ہے، اس کا مطلب یہ تھا کہ اصحاب الرائے بعض مواقع پر قیاس کو خیر واحد پر ترجیح دیتے تھے اور ان پر ایک لحاظ سے قیاس کا غلبہ تھا، جبکہ اہل حدیث، حدیث کو ترجیح دیتے تھے، کبھی کبھی شاہ صاحب کے قلم سے اصحاب الرائے کے بارے میں جو تنقیصی کلمات صادر ہو جاتے ہیں، اس کا مصداق اصحاب القیاس نہیں، بلکہ اصحاب الرائے المذموم ہیں، جو غیر مشروع عمل کے مرتکب ہو رہے تھے، وہ قیاس میں حقیقی علت مثلاً حرج، مصلحت کی بجائے مظنہ حرج اور مظنہ مصلحت کو بنیاد بنا کر حکم دائر کرتے تھے۔ شاہ صاحب کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کے لیے حقیقی حرج یا مصلحت ہی کو بنیاد بنا کر حکم دائر کیا جائے، مظنہ حرج و مصلحت کی اساس پر تشریح کا کوئی جواز نہیں بنتا۔ اُن کا لکھنا ہے:

واعنی بالرای ان ینصب مظنة حرج او مصلحة علة

الحکم (۲۲۳)

شاہ صاحب کے افکار میں غور و خوض سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے، کہ وہ نفسِ قیاسِ شرع کے تو مخالف نہیں، البتہ وہ اس میں غلو اور تعمق کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں، اس طور پر وہ گویا اس قیاس کی نفی کرتے ہیں، جن کی حدیں رائے مذموم تک تجاوز کر جاتی ہیں۔

دراصل قائلین قیاس کا غلو بھی موجب حیرت ہے، لہذا شاہ صاحب قیاس کی قبولیت و عدم قبولیت میں 'عدل' کے اصولوں پر کار بند نظر آتے ہیں، اسباب اختلاف مذاہب کے ذیل میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ومنها انه رای قوماً من الفقهاء یخلطون الرای الذی لم

یسوغه الشرع بالقیاس الذی اثبتہ فلا یمیزون احدا منها

من الآخر و یسمونه تارة بالاستحسان (۲۲۴)

شاہ صاحب اس ضمن میں مزید لکھتے ہیں:

وانما القياس ان تخرج العلة من الحكم المنصوص ویدار
عليها الحكم فابطل هذا النوع اتم ابطال وقال من

استحسن فانه ارادا ان يكون شارعا (۳۲۵)

دراصل شاہ صاحب نے جس استحسان کی نفی کی ہے، وہ استحسان بلا دلیل ہے، اگر استحسان کسی کمزور دلیل سے قوی دلیل کی باضابطہ بنیاد پر رجوع ہے، تو یہ عین شرع ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک بھی استحسان کے آزادانہ استعمال اور اصول و ضوابط کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں یہ نیکیر ہے۔ شاہ صاحب کی درج ذیل عبارت اس کی تائید کرتی ہے:

فيختلس و بعض ما ذكرنا من اسرار التشريع فيشرع

للناس حسب ما عقل من المصلحة (۳۲۶)

ہم نے شریعت سازی کے جو اسرار بیان کیئے ہیں، ان میں بعض کو اچک لیا جائے، پھر آزادانہ عقل کی سمجھی ہوئی مصلحت کے موافق لوگوں کے لیے احکام مقرر کیئے جائیں تو یہ تحریف فی الدین کی ایک شکل ہے۔

ان عبارت سے واضح ہے کہ شاہ صاحب غیر شرعی قیاس کی تو نفی کرتے ہیں، مگر جو قیاس و رائے بنی بر دلیل ہو، یعنی غیر منصوص مسئلہ کو حکم منصوص پر علت مؤثرہ کی روشنی میں معلوم کرنے کی اصولی کوشش ہو، تو اس کی مشروعیت میں وہ کوئی شک نہیں کرتے۔ ایک جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

قياس كالمدا رجس علت پر ہو وہ واقعی علت ہو، غیر علت کو جسے وہ مظنہ مصلحت یا مظنہ دفع حرج کے نام سے یاد کرتے ہیں، اختیار کرنے سے قیاس کی حقیقت مسخ ہو جاتی ہے، لہذا ایسی غلطی سے گریز برتی جائے۔

شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں بیان کرتے ہیں:

ليس المراد بالرأي نفس الفهم والعقل فان ذالك

لا ينفك من احد من العلماء ولا الرأي الذي لا يعتمد على

سنة فانه لا ينتحلہ مسلم البتة ولا القدرة على الاستنباط

والقياس، فان احمد واسحق بل الشافعي ايضا ليسوا من
اهل الرأي بالاتفاق وهم يستنبطون بل المراد من اهل
الرأي قوم توجهوا بعض المسائل المجمع عليها بين
المسلمين الى التخريج على اصل رجل الخ.... (۲۲۷)

شاہ صاحب اصحاب الرائے کی تعیین کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومراد اصحاب الرائے آن نند کہ ترک اخبار آحاد کنند

بسبب قواعد مقرر خویش، نہ اصحاب قیاس زیرا کہ

قیاس اصل رابع است از اصول دین. (۲۲۸)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اصحاب قیاس مطلقاً اہل الرائے میں سے نہیں، بلکہ اصحاب الرائے وہ ہیں، جو خود کو دین کے تابع کرنے کی بجائے دین کو اپنے تابع بنانے کے لئے فریب کاری سے کام لے کر شریعت کو مسخ کرتے ہیں۔ شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ ایسے قیاس کرنے والوں کے ڈانڈے شیطان سے ملتے ہیں، اور اس طور پر قیاس کرنے والوں میں سے شیطان کو اولیت حاصل ہے، ان کا لکھنا ہے:

عن ابن سيرين قال اول من قاس ابليس وما عبدت

الشمس والقمر الا بالمقاييس وعن الحسن انه تلا هذه

الآية خلقتني من نار وخلقته من طين، قال قاس ابليس وهو

اول من قاس وعن الشعبي قال والله لئن اخذتم بالمقاييس

لَتَحْرِمَنَّ الحلال وتحلن الحرام. (۲۲۹)

اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں:

المراد بهذا كله ما ليس استنباطا من كتاب الله و سنة

رسوله صلى الله عليه وسلم

قیاس اور رائے میں ماہ الامتياز فرق:

اس طور پر شاہ صاحب کی نظر میں قیاس والرائی کے درمیان فرق کا ایک نقشہ سامنے آتا ہے، دراصل وہ قیاس جو شرعی قواعد کے مطابق نہیں، شاہ صاحب کے ہاں رائے مذموم ہے۔ شاہ صاحب کی تحریرات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قیاس کو مثبت معنوں میں جبکہ لفظ 'رائے' کو منفی معنوں میں لیتے ہیں۔ یہی جمہور علماء کی رائے ہے۔

ويحرم الخوض فيه بالرأي الخالص غير المستند الي

السنن والآثار (۳۳۰)

مذکورہ اقتباسات کی روشنی میں شاہ صاحب کے نزدیک رائے اور اہل الرأي المذموم اور اہل قیاس کے درمیان جن وجوہ کی بناء پر فرق سامنے آجاتا ہے، وہ درج ذیل نکات ہیں:

☆ رائے یہ ہے، کہ حرج یا مصلحت کے ایسے مظنہ کو جس کا شارع نے اعتبار نہ کیا ہو، بنیاد بنایا جائے اور حکم لگایا جائے۔

☆ رائے میں اپنی طرف سے غیر علت کو علت کا مدار بنا کر حکم کا فیصلہ کیا جاتا ہے، یہ مذموم عمل ہے، جبکہ قیاس یہ ہے کہ حکم منصوص سے علت مؤثرہ کا استخراج کر کے حکم کو اس پر دائر کیا جائے۔

☆ گویا اصحاب الرأي کا اعتماد سنت رسول اللہ اور آثار صحابہ کی بجائے اپنے کلام اور خود ساختہ اصول پر ہوتا ہے۔

☆ قیاس دین کی چوتھی اصل ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مسئلہ دین کے ابتدائی تین اصول کتاب، سنت، اجماع غرض کسی اصل میں بھی ظاہری طور پر موجود نہ ہو، تو یہ مسئلہ منصوص نہیں، ایسے موقع پر اصحاب رائے یہ کرتے ہیں، کہ خبر آحاد کو جو قیاس پر مقدم ہے، اپنے وضع کردہ اصول پر ترجیح دیتے ہیں، شاہ صاحب اس طریق اخذ سے خوش نہیں۔ شاہ صاحب نے ایک موقع پر لکھا ہے:

ان جماعة من الفقهاء زعموا انه يجوز رد حدیث یخالف

القیاس من کل وجه فتطرق الخلل الی کثیر من الاحادیث

الصحيحة كحديث المصراة وحديث القلتين (۴۳۱)

☆ رائے وہ ہے جو کتاب و سنت سے مستنبط نہ ہو، جیسے شیطان کا یہ قول خلقتنی من نار و خلقتہ من طین، جبکہ قیاس وہ ہے، جو قرآن و سنت سے ماخوذ ہو۔

☆ رائے اپنی حد میں محمود ہے، تاہم رائے کا اطلاق کسی قدر ذم کا پہلو لئے ہوئے ہے، اہل رائے احادیث و آثار کے تتبع کے ساتھ ساتھ ”الردالی الاصول“ سے بھی کام لیتے ہیں۔ یہی وہ رائے ہے جو شاہ صاحب بعض لوگوں کی طرف سے محسوس کر کے ان پر نقد کرتے ہیں:

☆ شاہ صاحب نے مصلحت اور علت میں فرق کو مرعی رکھا ہے، مصلحت کو علت قرار دینا بھی رائے کی قبیل سے ہے۔

حکم کا علت، سبب، شرط اور رکن کے ساتھ تعلق

فقہ کے احکام کا مدار علت پر ہے، علت کے ساتھ حکم اور اس کے متعلقات کا تعلق فقہ و قانون میں ایک دلچسپ موضوع ہونے کے ساتھ پُر پیچ بحث بھی ہے، فقہاء نے اس بناء پر اپنی کتب میں ”علت“ پر خصوصاً تفصیل سے لکھا ہے، خود شاہ ولی اللہ نے حکم و ضعی علت، حکمت، سبب اور شرط کے درمیان ادق فرق اور خصوصاً علت کی اہمیت و پہچان سے متعلق مباحث کا خوب احصاء کیا ہے، یہاں ان امور سے متعلق شاہ صاحب کی نظر میں تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقصود ہے:

علت کی حقیقت:

علت اصل میں وہ مرکزی نقطہ ہوتا ہے، جو اپنی وحدت کے جلو میں کثرت لیے ہوئے ہوتا ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

وتلك الوحدة التي تنظم الكثرة هي العلة التي يدور

الحكم على دورانها (۴۳۲)

ترجمہ: علت وہ وحدت و اصولی نقطہ ہوتا ہے جو کثرت کی تنظیم کئے ہوئے ہوتا ہے، علت

ایک اصولی قاعدہ کی طرح منضبط ہوتی ہے، اس کے بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہو، جیسے کل فاعل مرفوع، شرح مسلم الثبوت میں عبدالعلی نے علت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

ما شرع الحکم عنده تحصيلاً للمصلحة (۴۳۳)

یعنی جس چیز کے پائے جانے پر حکم مشروع کیا گیا ہو، کسی مصلحت یعنی جلبِ منفعت یا دفعِ مضرت کو حاصل کرنے کے لئے۔ جیسے قرآن حکیم نے خمر یعنی انگوری شراب کو حرام قرار دیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی علت سکر (نشہ آور ہونا) بیان فرمایا، رحمة اللہ الواسعہ میں معجم لغۃ الفقہاء کے حوالہ سے علت کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

هو الوصف الذى يناط به الحکم الشرعى يوجد الحکم

بوجوده و يتخلف بانعدامه (۴۳۴)

ترجمہ: یعنی علت وہ وصف (حالت) ہے جس کے ساتھ حکم شرعی متعلق

کیا گیا ہو، وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اور وصف معدوم ہو

جائے تو حکم بھی متخلف ہو جائے۔

مثلاً شراب کی حرمت کا حکم نشہ کی صفت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے، نشہ ہوگا تو حرمت ہو گی نشہ نہیں ہوگا تو حرمت شراب کا حکم بھی مرتفع ہوگا، شراب اگر سرکہ بن جائے تو حلال ہو جاتا ہے، تو گویا علت ایک عارض ہے جو کہ خلل یعنی سرکہ میں موجب تغیر حکم ہے۔ علت بیماری کو بھی کہتے ہیں اور وہ عارض ہے، جو محل کے وصف میں تبدیلی پیدا کرتا ہے، بیماری کو علت اسی بناء پر کہا جاتا ہے کہ وہ محل مثلاً انسان کے وصف یعنی صحت میں تغیر پیدا کرتی ہے۔ علت کی تہہ تک پہنچنے کے لیے مناسب ہے کہ حکم کی تعریف بمعہ اقسام، علت کی تعریف بمعہ اقسام خصوصاً اس امر کا جائزہ پیش نظر ہو کہ حکم وضعی میں علت کا دوسرے امور وضعیہ یعنی سبب، شرط، رکن، علامت بعض کے نزدیک مانع کے ساتھ کیا تعلقات بنتے ہیں۔

حکم کی تعریف:

اصولیین نے حکم کی تعریف یوں کی ہے: خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین، اقتضاء او تخییراً او وضعاً (۴۳۵) یعنی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو مکلف

بندوں کے افعال سے متعلق ہوتا ہے، خواہ وہ مطالبہ کے طور پر (ایجاب، ندب، اباحت، کراہت، تحریم کے طور پر ہو، یا اختیار دینے کے طور پر) اس میں تمام مباح امور آگئے اور یا وضعی و بناوٹ یعنی چیزوں میں صلاحیت رکھنے کے طور پر (اس میں علت، سبب، شرط، علامت اور مانع آگئے ہیں)۔

چونکہ فقہاء اکثر احکام تکلفی کو اپنا موضوع بناتے ہیں، اس لیے وہ اکثر احکام خمہ یعنی ایجاب، ندب، اباحت، کراہت، اور تحریم کو زیر بحث لاتے ہیں، حکم وضعی کو اصولیین زیر بحث لاتے ہیں۔

شاہ صاحب حکم کی تعریف کے حوالہ سے مقدمات بیان کرنے کے بعد توضیحی انداز میں یوں لکھتے ہیں:

فتعلق الرضاء والسخط بافعال المكلفين، وكون الشيء
بحيث يطلب منهم وينهون عنه ويخيرون فاي ما شئت
فقل هو الحكم (۲۳۶)

بالا عبارت میں شاہ صاحب نے حکم تکلفی کے حوالے سے ایجابی و سلبی اور اختیاری انواع کا اجمالی تذکرہ کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم وہ ہے جو شارع یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلف بندوں کو دیا ہو اور اس میں مصلحت کا کوئی پہلو ہو، پھر یہ کہ حکم میں قانون کی طرح عمومیت ہو، علماء نے حکم شرعی کے تین ارکان بیان کئے ہیں یعنی

(۱) حاکم (۲) محکوم فیہ (۳) محکوم علیہ

۱- حاکم حاکم کا مطلب شارع ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو احکام صادر کرنے والا ہے۔

۲- محکوم فیہ وہ عمل ہے جس کے لیے حکم شرعی دیا گیا ہو۔

۳- محکوم علیہ انسان ہے، جو حکم شرعی کا مکلف ہے اور عوارض سماوی وارضی سے محفوظ ہو۔

حکم کے اقسام

اس بنیاد پر حکم کی دو قسمیں ہیں: (۱) تکلفی (۲) وضعی
حکم تکلفی وہ ہے جو براہ راست ان اعمال سے متعلق ہو جن کی تعمیل انسان سے مطلوب ہو، یا جس کا اسے اختیار دیا گیا ہو، حکم تکلفی کے پانچ انواع ایجاب، مندوب، مباح، مکروہ اور حرام فقہاء کے ہاں متداول ہیں۔ جبکہ حکم وضعی وہ ہے جو بذات خود کوئی حکم نہ ہو، بلکہ کسی سبب، شرط یا امر مانع کی وجہ سے بنایا گیا ہو اور افعال انسانی کا نتیجہ ہو، جیسے قصاص کا سبب قتل عمد ہے یا بحالت مجبوری حرام چیز کا مباح ہونا۔

حکم وضعی دراصل حکم تکلفی کا باعث اور مقتضی ہوتا ہے، مثلاً نشہ آور ہونا شراب کی حرمت کا باعث ہے، پس شراب کا نشہ آور ہونا تو حکم وضعی ہے اور شراب کا حرام ہونا حکم تکلفی ہے، اور حکم وضعی بھی تکلفی کی طرح پانچ ہیں یعنی علت، سبب، شرط، علامت اور مانع (۴۳۷)۔
فوائح الرحموت میں چار مذکورہ احکام وضعیہ یعنی سبب، شرط، علامت اور مانع کا علت حکم سے جو علاقات تشکیل پاتے ہیں، وہ اس طرح ہیں:

الخارج المتعلق بالحکم اما مؤثراً فیہ وهو العلة او مفضی
الیہ بلا تاثیر وهو السبب وقد یطلق مجازاً علی العلة اولاً،
فان توقف علیہ وجودہ فالشرط وان دل الیہ
فالعلامة. (۴۳۸)

ترجمہ: یعنی وصف خارجی جس کا حکم کے ساتھ تعلق ہو، یا تو حکم میں مؤثر ہوگا، تو وہ علت ہے، جیسے شراب کا نشہ آور ہونا حرمت شراب کا باعث ہے۔ یا وہ حکم میں اثر انداز ہوئے بغیر حکم تک مفضی ہوگا، تو وہ سبب ہے، جیسے نمازوں کے اوقات نمازوں کے سبب ہیں۔ اور کبھی علت کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے، یا نہ مؤثر ہوگا نہ مفضی، پس اگر اس وصف خارج پر حکم کا وجود موقوف ہے تو شرط ہے جیسے نماز کے لئے طہارت۔ اور اگر وجود موقوف نہیں تو وہ علامت ہے، جیسے منارہ مسجد کی علامت ہے۔

شارح حسامی کا لکھنا ہے کہ علت کا سبب حکمت اور شرط سے تمیز کرنا مشکل امر ہے، تاہم

اس کی علامت یہ ہے۔

ما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً (۴۳۹)

یعنی جس کی طرف حکم کا ثبوت اولاً ہو۔

وہ لکھتے ہیں کہ بے شک حکم کی نسبت کبھی سبب کی طرف ہوتی ہے، لیکن وہ علت ہی کے واسطے سے ہوتی ہے، حکم کے ثبوت کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے، اگر سبب وغیرہ کی طرف ہوتی ہے تو وہ اس وقت علت کے درجے میں ہوتے ہیں۔

علت کی تعریف شاہ صاحب کی نظر میں

علت کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے صاحب ”تحریر“ لکھتے ہیں:

ما شرع الحکم عنده لحصول الحکمة (۴۴۰)

یعنی حکمت کی تحصیل کے لئے حکم کی مشروعیت کو جس وصف کے ساتھ وابستہ کیا جائے،

۲ سے علت کہتے ہیں۔

چونکہ علت کی طرح سبب بھی کسی حکم شرعی کے لیے باعث ہوتا ہے، لہذا ان دونوں میں

فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ علت کی وضاحت کرتے ہوئے امام شاہ ولی اللہ کا بیان ہے:

العلة وصف مناسب ظاهر منضبط ناط الشارع الحکم

بہ (۴۴۱)

یعنی علت ایک وصف مناسب ہوتا ہے، جو ظاہر اور منضبط ہوتا ہے اور شارع نے اس پر حکم

کا مدار رکھا ہو۔

شاہ صاحب علت کی پہچان سے متعلق اصولی قاعدے کو یوں بیان کرتے ہیں:

اما معرفت علت حکم پس دانست کہ خدائے تعالیٰ خواست کہ مرضی خود را

از نامرضی اطلاع دہد، و فعل ہر مکلفی در شرایع تصریح نتوان کرد، پس

لابد است از عنوانی کہ حکم را بآں دائر کنند از وصف مکلفین یا وصف

الخ... (۴۴۲)

ترجمہ: حاصل عبارت یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں جو احکام بیان کئے گئے ہیں، وہ قواعد

کلیہ کی شکل میں بیان نہیں کیے گئے، کیونکہ قواعد کلیہ کو سمجھنا علوم عقلیہ سے مناسبت کے بغیر حاصل کرنا ممکن نہیں اور قرآن تمام انسانوں کے لیے نازل ہوا ہے، جمہور میں مختلف استعدادیں ہوتی ہیں، اس لیے قرآن کریم میں احکام کو جزئیات کی شکل میں نازل کیا گیا ہے، البتہ وہ جزئیات اپنے دامن میں قواعد کلیہ کو سمیٹے ہوئے ہوتی ہیں۔ قرآن میں احکام کی دو حیثیتیں ہیں، ایک طرف تو احکام کو جزئیات کی شکل میں بیان کرنا ضروری ہے تاکہ لوگ ان کو سمجھ سکیں، دوسری طرف احکام کو عمومی پیرایہ میں بھی بیان کرنا امر ضروری ہے، کیونکہ جزئیات تو بے شمار ہیں، ان کو لوگ کہاں تک یاد رکھیں گے، لہذا اس کی شکل یہ تجویز کی گئی کہ بیان احکام کی ظاہری شکل تو جزئیات کی ہو، مگر وہ کوئی ایسا وصف (وحدت) بھی اپنے اندر لیے ہوئے ہو، جو اپنے جلو میں بے شمار جزئیات کا حکم رکھتا ہو، اس وصف کا نام ”علت“ ہے مثلاً سود کا تحفظ بے شمار چیزوں میں ہوتا ہے، جس کا استقصاء دشوار ہے، چنانچہ حدیث میں چھ چیزوں (گیہوں، جو، کچھور، نمک، سونا اور چاندی) کا تذکرہ کر کے سود کی حرمت کا اعلان کیا گیا ہے، فقہاء نے ان میں سے وصف وحدت نکالا اور جہاں جہاں اس میں وصف کو پایا۔ ذذ کا حکم جاری کیا۔

فقہاء کا یہ بھی لکھنا ہے کہ تمام نصوص معلل بعلت ہوتی ہیں، یہ ممکن ہے کہ وہ علت نص میں مذکور نہ ہو، یا اس کا ادراک حاصل نہ کر لیا گیا ہو، تاہم امر واقع یہ ہے کہ کوئی جزوی حکم جزوی حیثیت نہیں بلکہ کلی حیثیت رکھتا ہے، جس پر بے شمار جزئیات متفرع ہونے کے مواقع ہیں، اسی کا نام عمومی انداز میں قیاس ہے۔

بالا عبارت سے ”علت“ کی پہچان کا یہ بھی پتہ چلا کہ علت کی مثال محض راستہ کی نہیں، بلکہ راستہ پر چلنے کی ہے، راستہ بھی حکم تک پہنچانے کا ذریعہ ہے، مگر وہ سبب کے درجہ میں ہے۔ علت وہ ہے جس کی طرف حکم کا انتساب ہو، وہ انسان کا راستے پر چلنا ہے۔ شاہ صاحب ایک اور جگہ علت کو ایک حسی مثال سے یوں واضح کرتے ہیں کہ کنویں پر رسی، ڈول اور کنویں میں پانی بھی موجود ہے، مگر ان تمام امور کے ساتھ حصول پانی کی نسبت انسانی فعل کو قرار دیا جاتا ہے، لہذا ”انسانی فعل“ علت ہوگا۔ علت کی پہچان سے متعلق علماء اصولیین نے خصوصاً ”مسلك علت“ کے عنوان سے مخصوص ابواب قائم کئے ہیں، چونکہ تعیین علت ایک مشکل عمل ہے، اور فقہی میدان

میں علت، سبب، شرط، ارکان کے حدود آپس میں اس قدر قریب قریب ہیں، کہ ان کے درمیان تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ شاہ صاحب ایک وقیح عبارت میں ان کے درمیان فرق واضح کرنے کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

واما معرفة العلة والركن والشرط فاصرحها ما يكون
بالنص مثل كل مسكر حرام، لا صلوة لمن لم يقرأ بام
الكتاب، لا يقبل صلوة احدكم حتى يتوضأ، ثم بالاشارة
والايماء مثل قول الرجل واقعت اهلتي في رمضان قال
اعتق رقبة الخ... (۲۲۳)

ترجمہ: بالا عبارت میں شاہ صاحب نے علت و رکن اور شرط کی معرفت کے بارے میں اصولوں کی صراحت کر دی، مذکورہ عبارت کے مطابق علت شی کا وہ وصف یعنی حالت ہے جس پر حکم کا مدار ہو، جیسے نشہ آور ہونا حرمتِ خمر کی علت ہے۔ جبکہ رکن وہ ضروری عمل ہے جو کسی طاعت کا جزو اور حصہ ہو، جیسے رکوع، سجود، قعود، نماز کے اجزاء ہیں ان کی حیثیت ارکان کی ہے۔ جبکہ شرط وہ ضروری عمل ہے جو طاعت کا جزو تو نہ ہو، مگر اس عمل کا اس پر توقف ہو، جیسے طہارت نماز کے لئے شرط ہے، خنین پر مسح کرنے کے لئے پاکی کی حالت میں خنین کا پہننا شرط ہے۔

شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ اشیاء کی علیت، رکنیت اور شرطیت اس طرح سمجھ میں آتی ہے کہ ایک چیز کے پائے جانے کی صورت میں بکثرت دوسری چیز پائی جائے اور نہ پائے جانے کی صورت میں نہ پائی جائے، تو اس سے خود بخود ذہن میں یہ بات بیٹھتی چلی جاتی ہے کہ پہلی چیز دوسری چیز کے مقابلے میں کیا مقام رکھتی ہے، علت، رکن یا شرط۔

ان امور سے متعلق ایک فقیہ کو جو تمیز حاصل ہوتی ہے، وہ ”ممارست“ ہے۔ شاہ صاحب کا یہ ایک کمال ہے کہ وہ معنوی اشیاء کی تفہیم کے لئے اکثر حسی اشیاء کی مثال دیتے ہیں، یہاں بھی وہ ایک حسی مثال بیان کرتے ہیں:

وانما ميزانه نفس تلك المعرفة فاذا رأينا الشارع كلما
صلى ركع وسجد و دفع عنه الرجز وتكرر ذالك

جَزْمُنَا بِالْمَقْصُودِ وَإِنْ شِئْتَ الْحَقُّ فَهَذَا هُوَ الْمَعْتَمَدُ فِي
مَعْرِفَةِ الْأَوْصَافِ النَّفْسِيَةِ مَطْلَقًا فَإِذَا رَأَيْنَا النَّاسَ يَجْمَعُونَ
الْخَشَبَ وَيَصْنَعُونَ مِنْهُ شَيْئًا يَجْلِسُ عَلَيْهِ وَيَسْمُونَهُ
السَّرِيرَ، نَزَعْنَا مِنْ ذَلِكَ أَوْصَافَ النَّفْسِيَةِ ثُمَّ تَخْرِيجَ
الْمَنَاطِ اعْتِمَادًا عَلَى وَجْدَانِ مَنَاسِبَةٍ أَوْ عَلَى السَّبْرِ
وَالْحَذْفِ. (۴۴۴)

شاہ صاحب کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ، علت، رکن، شرط وغیرہ کی معرفت اور اس میں امتیاز کی صلاحیت دراصل مہارت و تجربہ سے حاصل ہوتی ہے، جس طرح ایک حاذق حکیم کے پاس بیٹھنے سے جڑی بوٹیوں کے خواص کا اندازہ بیٹھنے والے کو ہو ہی جاتا ہے، اس طرح فقیہ کی مجلس میں بیٹھنے سے تفقہ فی الدین حاصل ہو جاتا ہے، نیز ایک عرصہ تک انداز بیان تکرار، مدار، و موقوف علیہ اور موقع و محل میں غور و فکر کرتے رہنے سے پتہ چلتا ہے، کہ اس میں علت، رکن، شرط کون کون سے ہیں اور کیوں ہیں؟ شاہ صاحب ان امور کی معرفت کو جس مثال سے واضح کرتے ہیں، وہ یہ ہے:

اگر سچ پوچھو، تو تمام ذہنی و معنوی صفات محسوسات ہی سے مستزاع ہوتی ہے، ذہنی امور خارجی امور کا کرشمہ ہے، جب ہم بار بار دیکھتے ہیں، کہ لوگ لکڑی کی ایک شکل بناتے ہیں، جس کا نام وہ تخت رکھتے ہیں، تو اس کی ساخت پر غور و فکر سے لکڑی کی نوعیت، بڑھئی کا عمل، تخت کے جوڑ بند، ایک خاص شکل و ہیئت کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں، اور ہر ایک کی حیثیت کے علیحدہ علیحدہ نام تجویز کرتے ہیں، بعینہ یہی شکل احکام کی ہوتی ہے، مثلاً جب بار بار دیکھا گیا کہ رسول اللہ ﷺ نے کوئی نماز وضو کے بغیر نہیں پڑھی، تو معلوم ہوا کہ وضو نماز کے لئے شرط ہے، اور ہر نماز آپ نے وقت پر ادا فرمائی، تو اسے پتہ چلا کہ وقت اس کی علت ہے، صحابہؓ نے پیغمبر علیہ السلام سے اس طرح دین سیکھا (۴۴۵)۔

حاصل بحث یہ کہ علت کی طرف حکم کی نسبت ہوتی ہے، سبب راستے کی طرح مقصود تک پہنچاتا ہے، جبکہ شرط ایسی علامت ہے جس پر شی یعنی حکم کا توقف ہوتا ہے۔ اصول الشاشی میں ان تینوں یعنی سبب، علت اور شرط کا حکم کے ساتھ باہمی تعلق کو یوں بیان کیا گیا ہے:

الحکم يتعلق بسببه ويثبت بعلمته يوجد عند شرطه. (۴۴۶)

یعنی حکم اپنے سبب سے تعلق رکھتا ہے، اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط سے وجود میں آتا ہے۔

حاصل یہ کہ حکم کا تعلق علت سے بلا واسطہ ہے، سبب حکم کے لئے ذریعہ کا باعث ہے، شرط سے حکم کے وجود کا تعلق ہے، گویا کہ حکم اور علت کا ایک گہرا تعلق ہے، یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ حکم علت پر دائر ہوتا ہے، علت کے وجود سے حکم ہے، اس کے عدم سے عدم حکم ہے، علت کی پہچان کے مخصوص طریقوں کی تفصیل شرائط علت کے بعد آرہی ہے۔

شرائط علت:

کسی امر سے متعلق جتنے شرائط زیادہ اور کڑے ہوتے ہیں، اتنا ہی وہ نادر الوقوع ہوتا ہے، قیاس کا معاملہ بھی اس مسلمہ قاعدہ سے مختلف نہیں، عمل قیاس میں علت مشترکہ وہ اساسی نقطہ ہے جس پر استخراج مسائل کیا جاتا ہے، لہذا علمائے اصولیین نے علت سے متعلق تمام شرائط اور اصول منضبط طور پر بیان کئے ہیں۔ ان شرائط کی تفصیل شاہ صاحب کی نظر میں درج ذیل ہے:

۱۔ علت ظاہر ہو:

شاہ صاحب کا بیان ہے:

يجب ان يكون علة الحكم صفة يعرفها الجمهور ولا

تخفى عليهم حقيقتها (۴۴۷)

ترجمہ: یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت ہو جس کو لوگ جان سکیں اور اس کی حقیقت پوشیدہ نہ ہو، یعنی علت ایسی واضح ہونی چاہئے، جس کا ادراک ممکن ہو اور اس کا وجود و عدم وجود متحقق ہو سکے، مثلاً صغیر پر ولایت کے ثبوت کے لیے ”علت صغر“ یا حرمت خمر میں سکر۔ (۴۴۸)

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علت کا وصف مخفی ہوتا ہے مثلاً وہ اوصاف جو قلب، عقل، نفس کے اعمال سے متعلق ہوتے ہیں، تو شارع ایسے مخفی امور کو علت قرار نہیں دیتا، بلکہ اس کی جگہ کسی ایسے امر ظاہر کو علت قرار دیتا ہے، جو اس مخفی امر سے مقترن ہوتا ہے، مثلاً متعاقدین کی رضا ایک مخفی امر ہے، اس لیے عقد بالرضا کو اس کا قائم مقام قرار دیا گیا۔ (۴۴۹)

۲- علت منضبط ہو:

شاہ صاحب کا لکھنا ہے:

لا يصلح القياس لوجود المصلحة ولكن لوجود علة

مضبوطة ادير عليها الحكم (۴۵۰)

یعنی علت اس طرح محدود ہو کہ اشخاص، زمان اور احوال کے اختلاف سے مختلف نہ ہو، مثلاً حرمت خمر میں وہ شدت جو سکر کی حد کو پہنچ جائے، یہ وصف محدود و منضبط ہے، یا رمضان میں اباحت فطر کی علت گو مشقت ہے مگر یہ منضبط نہیں، کیونکہ مشقت، کھیتی باڑی، آہنگری، گرمیوں میں مزدوری وغیرہ میں بھی پیش آتی ہے، مگر یہ روز روز کے دھندے ہیں، لوگوں کے معاش کا اس پر توقف ہے، لہذا اس کا شریعت نے اعتبار نہیں کیا، اس لیے منضبط علت یعنی مرض اور سفر شرعی (تقریباً چونسٹھ کلومیٹر) کو بطور علت ٹھہرایا گیا، گو سفر اور بیماری ایسے اعذار ہیں جو منضبط ہیں اور رخصت کا باعث ہیں، عمومی لحاظ سے اس میں اشتباہ نہیں، البتہ آج ہوائی جہاز اور آرام دہ گاڑیوں نے سفر کی مشقت کو کافی کم کر دیا ہے اور اسفار کو پر کیف بنایا ہے، چنانچہ اب سوال کیا جاتا ہے، کہ سفر میں کیا مشقت رہ گئی ہے؟ شریعت میں چونکہ اعتبار کثرت اور عام عادت کو ہے، لہذا اب بھی سفر میں مشقت کا پہلو موجود ہے، قدیم عربوں کے وقت میں ایسی سہولیات فراہم نہیں تھیں اور اس وقت اس میں کوئی اشتباہ ہی نہیں تھا، اس وجہ سے اسی کو موجب رخصت بنایا۔

۳- علت اپنے مورد پر بند نہ ہو بلکہ متعدی ہو:

یعنی قیاس میں اصل یا مقیس علیہ کا حکم عام ہونا بھی ضروری ہے، اسی لئے اس حکم پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا جو کسی خاص واقعہ کے ساتھ مختص ہو، شرح المجلة میں ایک قاعدہ ہے

ماثبت علی خلاف القیاس فغیرہ لایُقاس علیہ (۲۵۱) یعنی جو چیز خود خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ حدیث کا جو حکم خلاف قیاس ہوگا، وہ اپنے مورد پر ہی بند ہوگا، اس شرائط کی ایک تعبیر یہ بھی ہے النص علی خلاف القیاس یقتصر علی موردہ، بالفاظ دیگر کہ مستثنیات اپنی جگہ پر محدود رہتے ہیں۔

اصولیین کی کتب میں اس حوالہ سے جو مثالیں متداول ہیں، وہ حضرت حزیمہ کی شہادت ہے، عام معاملات میں گواہی کا نصاب دو مرد یا ایک مرد و عورتیں ہیں، لیکن ایک روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حزیمہ بن ثابت الانصاری کی شہادت کو دو مردوں کی گواہی کے برابر قرار دیا۔ واقعہ کی پوری تفصیل بخاری کی شرح میں دیکھی جاسکتی ہے۔ لہذا یہ استثناء اسی واقعہ کے ساتھ خاص ہوگا، دوسرے اشخاص کے حق میں نصاب گواہی متاثر نہ ہوگی۔ (۲۵۲)

۴۔ علت کا عدم ناقض ہونا:

کسی موقع پر علت سے حکم کے تخلف کو نقض کہتے ہیں، نقض سے علت باطل ہو جاتی ہے یا نہیں، اکثر فقہاء نے عدم نقض کو بھی علت کے لیے شرط قرار دیا ہے، لیکن بعض دوسرے احناف اس کے قائل ہیں کہ مانع کی وجہ سے نقض جائز ہے۔ (۲۵۳)

۵۔ علت کا حکم میں مؤثر ہونا:

علت کا اس طور پر ہونا بھی اصولیین کے ہاں شرط ہے کہ وہ حکم کے لیے باعث اور اس میں مؤثر ہو، یعنی علت، محض طردی نہ ہو بلکہ اس کا ایک لحاظ سے جالب نفع اور مقتضی ہونا ضروری ہے، اس شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ علت متعدیہ ہو۔ امام شافعیؒ کے ہاں علت قاصرہ بھی علت بن سکتی ہے، لیکن احناف کے ہاں علت کا متعدیہ ہونا ضروری ہے، پھر یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جبکہ علت اجتہاد سے معلوم کی گئی ہو، اگر علت قاصرہ نص سے دریافت ہوئی ہو، تو اس کا علت بنانا بالاتفاق جائز ہے، اجتہادی علت قاصرہ کی مثال سونے اور چاندی میں سود کی علت کا ثمنیت مقرر کرنا ہے، جو خلقی و پیدائشی طور پر ان دونوں کے سوا کسی اور میں نہیں پائی جاتی، یوں یہ علت کسی اور میں منتقل نہیں ہو سکتی۔ نص سے ثابت علت قاصرہ کی مثال سفر ہے، جو غیر مسافر میں

نہیں پایا جاتا۔

۶۔ علت کا حکم سے عدم تخالف ہونا:

حکمت سے حکم کے تخالف کا نام اصطلاحاً کسر کہلاتا ہے، ”کسر“ سے علت باطل ہوتی ہے یا نہیں، جمہور فقہاء کسر سے علت کے عدم بطلان کے قائل ہیں اس لیے کہ یہ قاعدہ فقہاء کے ہاں مسلم ہے کہ حکمت جب غیر منضبط ہو تو حکمت کی بجائے مظنہ حکمت کو علت قرار دیا جاتا ہے، مثال کے طور پر مشقت کی بجائے جو غیر منضبط ہے، ”مظنہ مشقت“، یعنی ”شرعی سفر“ کو علت قرار دیا جاتا ہے، لہذا اگر کسی موقع پر حکم رخصت حکمت سے مختلف ہو جائے، تو بھی اس سے علت باطل نہ ہوگی۔ (جیسے ہوائی سفر) (۲۵۴)

۷۔ علت کا مناسب ہونا

علت کے مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علت صفت مؤثرہ پر مشتمل ہو اور اس میں جلب نفع اور دفع مضرت کی روح موجود ہو۔ امام شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

العلماء المجتهدون يعللون الاحكام بالمصالح ويفهمون
معانيها ويخرجون للحكم المنصوص مناطاً مناسباً لدفع
ضرب او جلب نفع (۲۵۵)

اس کا مطلب یہ کہ شاہ صاحب مناط یعنی علت کے لیے اس کا بھی لحاظ رکھتے ہیں، کہ وہ مناسبت رکھتی ہو، فقہاء کا بھی یہی وطیرہ رہا ہے، کہ وہ علت کو صفت مناسبت کے ساتھ مقید کر کے تجزیہ کرتے ہیں، یوں اس شرط کی رعایت سے احکام کا زندگی یعنی مقاصد خمسہ یا تحفظات خمسہ سے بھی ایک گہرا تعلق قائم ہو جاتا ہے (۲۵۶)۔

۸۔ ترکیب:

بعض فقہاء کے نزدیک علت حکم کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ وہ ذات وصف واحد ہو، مثلاً تحریم خمر کی تعلیل اسکا رہے، لیکن جمہور علت کے لیے اس طور پر شرط کے قائل نہیں، چنانچہ محدود سے وجوب قصاص کی تعلیل قتل عمد عدوان سے کی جاتی ہے اور یہ علت ذات اوصاف

ہے۔ (۲۵۷)

مختصر یہ کہ شاہ صاحب کے ہاں بھی علت کا ظہور، انضباط، مناسبت، الغرض وہ تمام شرائط ملحوظ ہیں، جو دوسرے فقہاء نے بیان کئے ہیں، وہ علت کے ظہور اور منضبط ہونے کے ساتھ اس کا مناسب و موثر ہونا بھی ضروری قرار دیتے ہیں، یہ اس لئے بھی کہ غیر ظاہر اور غیر منضبط علل پر احکام کو دائر کرنے سے خود تشریح کا عمل تعطل کا شکار ہو جاتا ہے، زندگی کے مسائل میں بھی اس کے افادی پہلو متاثر ہو جاتے ہیں۔

کیا احکام غیر معقول المعنی اور بلا علت ہو سکتے ہیں؟

شاہ صاحب جہاں استخراج علت کے ظہور کے بارے میں بتاتے ہیں وہاں مقاصد شریعت سے اس کی موافقت کو بھی بیان کرتے ہیں۔ یہ وہی امر ہے جس کی تعبیر اصولیین اس طرح کرتے ہیں کہ علت اس حکمت کے لیے باعث اور مناسب ہونی چاہیے جو شریعت حکم سے شارع کا مقصود ہے۔ کیا شارع کا احکام سے کوئی مقصود وابستہ ہے؟ اس حوالے سے ایک بنیادی سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا احکام بلا علت و مصلحت بھی ہو سکتے ہیں؟ یا بالفاظ دیگر کیا احکام غیر معقول المعنی بھی ہو سکتے ہیں؟ شاہ صاحب اس حوالہ سے ایک وقیح بحث کرتے ہیں، اور اس مسئلہ کی تنقیح کے لئے ایک مادی مثال بھی پیش کرتے، وہ لکھتے ہیں:

جو مقادیر یا احکام محض امر تعبیدی ہیں اور بظاہر غیر معقول المعنی ہوتے ہیں، اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہوا کرتا کہ وہ کسی مصلحت یا علت پر مبنی نہیں ہوتے، اس لئے کہ خدا کی ذات حکیم ہے، اور حکیم کبھی بھی عبث کام کا حکم نہیں کرتا، لہذا تمام احکام معلل بالاغراض ہوتے ہیں، البتہ بعض مواقع پر کسی حکم کی مصلحت و علت کا تعین اس لیے مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ علت و مصلحت ہماری محدود عقل میں نہیں آرہی ہوتی، اس معمہ کی حل کے حوالے سے ایک مادی مثال یہ ہے کہ تمام اہل عقل کو یہ تو معلوم ہے کہ جب پانی کو شدید برودت پہنچتی ہے، تو ایک نقطہ پر جا کر پانی برف بن جاتا ہے، لیکن یہ بات کہ اس فلاں پیالے میں پانی جم گیا ہے، یا نہیں، اس علم کا ذریعہ مشاہدہ یا اخبار عادل کے سوا اور کوئی نہیں، لہذا تشریح و تقدیر کے ازلی قوانین کا تو علم حاصل کیا جاسکتا ہے، مگر یہ معلوم کرنا کہ فلاں چیز ملاً اعلیٰ اور حظیرة القدس میں فیصل ہو چکی ہے اور ملاً اعلیٰ میں اس

کے وجوب کا تحقق ہو چکا ہے، اس کا علم سوائے نص شارع کے ممکن نہیں، نصاب زکوٰۃ اور تعداد رکعات و مقادیر شرعیہ کو اس پس منظر میں دیکھنا چاہیے، ان امور کی اصل علت اور عدم اجراء قیاس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً خدا کی یاد سبب نجات ہے، مگر خدا کو خاص صفات کے ساتھ مخصوص وقت میں مخصوص طریقے سے یاد کرنا کہ انسان بری الذمہ ہو جائے اور اللہ تعالیٰ راضی ہو جائے یہ امر تعبدی ہے جو نص خداوندی ہی سے معلوم ہونا ممکن ہے۔ (۳۵۸)

حاصل بحث یہ کہ شاہ صاحب حکمت کی بنیاد پر احکام کو مصالِح اور شرائع میں تقسیم کرتے ہیں، مصالِح میں دنیاوی مقاصد اور ان کی علل کو آسانی سے معلوم کیا جاسکتا ہے، البتہ شرائع میں مقادیر وغیرہ کی تعیین میں عقلی توجیہ بظاہر مشکل نظر آتی ہے، تاہم یہ طے ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی حکم حکمت سے خالی نہیں، یہ اور بات ہے کہ بسا اوقات انسانی عقل کو اس حکمت و علت تک رسائی نہیں ہوتی۔

شاہ صاحب چونکہ اسرار شریعت کے رمز شناسوں میں سے ہیں، ان کا موضوع ہی احکام کی علل و اغراض سے متعلق بے لاگ نقد ہی ہے، لہذا وہ حکم کے بارے میں لکھتے ہیں، کہ حکم کبھی علت پر دائر ہونے کی بجائے حکمت پر دائر ہو جاتا ہے:

لو وجدت الحکمة ظاهرة منضبطة جازت ربط الحکم

بها لعدم المانع بل يجب (۳۵۹)

اگر حکمت ظاہر ہو کہ حکم کے تمام افراد میں پائی جاسکے اور منضبط ہو کہ نظم برقرار رہے تو حکم کا ربط حکمت کے ساتھ جائز بلکہ واجب ہے، کیونکہ ایسی صورت میں کوئی مانع نہیں ہوتا اس کا مطلب ہے کہ ناگزیر حالات میں بھی حکمت کو علت گردانا جاسکتا ہے۔

یہ محقق ہے کہ قیاس کے عمل میں علت کی حیثیت وہی ہے جو انسانی زندگی میں روح کی ہے، تاہم یہ معلوم کرنا اور پہچان لینا کہ کسی حکم میں علت کونسی ہے اور علت کی تشخیص کیسے ممکن ہے، شاہ صاحب کی نظر میں اس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

طُرُقِ تَفْهِيمِ عِلْت

(یعنی علت کا کیوں کر پتہ لگایا جائے)

فقاہت کے میدان میں نصوص کی علت کی تعیین و تفہیم دقیق عمل ہے، فقہی کتب میں یہ فن ”مسائلک علت“ کے عنوان سے بیان کیا جاتا ہے۔ قیاس کے عمل میں ”علت“ کی اہمیت ایک مسلم حقیقت ہے، لہذا اس کی دریافت کے لئے نقلی و استنباطی دونوں طریقوں کو بروئے کار لایا جاتا ہے، تعیین علت کے حوالہ سے نص، اجماع، ایما و تنبیہ، مناسبت، طرد و عکس یا دوران، سبر و تقسیم، حذف یا تردید و تنقیح مناط (اپنے ہمہ اقسام سمیت) جیسے اصول متداول ہیں، ان میں سے ہر ایک کا تعارفی جائزہ شاہ صاحب کی نظر میں کچھ یوں ہے:

۱- نص:

علت کے بیان میں نص سے مراد یہ ہے، کہ علت کی وضاحت کے بیان سے متعلق ایسے صریح الفاظ ہوں، جو صرف علیت کے لئے وضع کئے گئے ہوں، اور جن میں علت کے سوا دوسرا کوئی احتمال نہ ہو، مثلاً عبارت میں تصریح ہو، لکی، لعلۃ کذا، بسبب کذا، لاجل کذا یا اذن وغیرہ کے کلمات (۴۶۰)۔

۲- اجماع:

علت کی دریافت کا ایک نقلی طریقہ اجماع بھی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی عصر میں اس پر اجماع امت منعقد ہو جائے کہ فلاں وصف حکم کی علت ہے، مثلاً مالِ صغیر پر ولایت کے لئے ”صغر“ کی علت مقرر کرنا۔ یہ بھی واضح ہے کہ ظنی اجماع بھی تعیین علت کے لئے کافی ہے۔ (۴۶۱)

علت کے معلوم کرنے کا دوسرا طریقہ استنباط ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے کہ کتاب، سنت، قول صحابی، اجماع جیسے ذرائع شرع علت کے بیان سے خاموش ہوں، اس صورت میں علت کو

پہنچانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ مصادرِ شرعیہ میں غور کریں گے، اور دیکھنا ہوگا کہ وہ کونسا وصف ہے کہ وہ ”مناطِ حکم“ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور شرعی روح اس مجوزہ علت کی توثیق کرتی ہے۔ ایک مجتہد کی اجتہادانہ صلاحیتوں کے اظہار کا یہی میدان ہے کہ اس کی فکر تخریجِ علت اور اس کی صحت و تنقیح کے حوالے سے کہاں تک پرواز کرتی ہے، تعینِ علت کے استنباطی طرق درج ذیل ہیں۔

۳- ایما و تنبیہ:

ایما و تنبیہ یعنی لفظ کی علت پر دلالت بالوضع نہیں ہوتی، بلکہ لفظ کا وضعاً جو مدلول ہے، اس سے تعلیل کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ ایما و تنبیہ کے حوالہ سے شوافع و احناف کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ احناف اسے مستقل مسلکِ علت نہیں مانتے بلکہ اسے مسلکِ نص کے تحت مندرج مانتے ہیں۔ (۴۶۲)

۴- مناسبت:

تفہیمِ علت کا اہم باعث علت کا حکم کے ساتھ مناسبت و ملائمت بھی ہے، علت کے حکم کے ساتھ ملائمت کا مطلب یہ ہے کہ علت کی نوعیت ایسی ہو کہ اس میں جلبِ منفعت و دفعِ مضرت کی روح مضمر ہو۔ علامہ تفتازانی نے مناسبت کی تعریف یوں کی:

ہی کون الوصف بحیث یكون ترتب الحكم عليه متضمناً

لجلب نفع او دفع ضرر معتبر فی الشرع (۴۶۳)

۵- طرد یا عکس و دوران:

وجودِ وصف سے وجودِ حکم کو طرد کہتے ہیں، دراصل اس میں اصل اور فرع دونوں میں اشتراکِ علت ہوتا ہے، مثلاً خمر میں جہاں سُکر کی صفت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم ہوگا، اس کے مقابلے میں دوران یا عکس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ انتفاءِ وصف سے انتفاءِ حکم ہو، جیسے کوئی کہے کہ دودھ اس لئے حلال ہے، کہ اس میں سُکر نہیں، اس طرد و عکس سے بھی تفہیمِ علت ہو جاتی ہے۔

۶- سبر و حذف:

اس حوالہ سے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ثم تخريج المناط على وجدان مناسبة او على السبر
والحذف (۴۶۴)

ترجمہ: پھر مناط یعنی علت کو کسی مناسبت پر بھروسہ کرتے ہوئے نکالنا ہے، یا اس کا اخراج جانچ اور حذف پر اعتماد کرتے ہوئے کرنا ہے۔

سبر و حذف کو سبر و تقسیم اور تردید بھی کہتے ہیں، سبر کے لغوی معنی جانچنا، امتحان کرنا، جبکہ حذف کے معنی ساقط کرنا، اسی طرح تقسیم کے معنی بانٹنا، اور تردید کے معنی پھیرنا، ایک حالت سے دوسری حالت پر کر دینا اس کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے ممکنہ اوصاف کو یعنی جو جو اوصاف اس میں ہو سکتے ہیں، ان کو حرف تردید 'او' کے ذریعے جمع کرنا، پھر جن اوصاف میں علت ہونے کی صلاحیت نہیں ہے، ان کو ساقط کرنا تا آنکہ وہ وصف باقی رہ جائے، جو علت بننے کے قابل ہیں، مثلاً یہ کہنا کہ شراب حرام ہے، سیال ہونے کی وجہ سے، یا بد بودار ہونے کی وجہ سے، یا انگور کی بنی ہوئی ہونے کی وجہ سے، یا کھٹی ہونے کی وجہ سے، یا نشہ آور ہونے کی وجہ سے، اس میں سیال ہونا علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ پانی دودھ وغیرہ سیال ہیں، جبکہ حرام نہیں، اسی طرح بد بودار ہونا بھی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ سوکھی مچھلی بہت بد بودار ہوتی ہے، مگر حرام نہیں، اسی طرح انگور کا بنا ہوا ہونا بھی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ انگور کا شیرہ جو نشہ آور نہ ہو حلال ہے، اسی طرح کھٹا ہونا بھی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ املی کھٹی ہوتی ہے اور حرام نہیں، البتہ نشہ آور ہونا حرمت کی علت ہو سکتی ہے، کیونکہ نشہ عقل کا دشمن ہے، جو انسان کا زیور ہے، جس پر تکلیف شرعی کا مدار ہے، پس ثابت ہوا کہ شراب نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور یہی حرمت کی علت ہے۔ (۴۶۵)

۷- تنقیح مناط، تخریج مناط، تحقیق مناط:

کسی معاملے اور مسئلے میں علت کو پہچاننے اور اس کا پتہ لگانے کے لیے علماء اصولیین کے ہاں ایسی تین اصطلاحات متداول ہیں، جن سے مناط یعنی علت کی جانچ پرکھ ممکن ہو جاتی ہے اور

علت معلوم کی جاتی ہے، ان اصطلاحات کی تفصیل اور ترتیب درج ذیل ہے:

(۱) تنقیح مناط (۲) تخریج مناط (۳) تحقیق مناط

۱- تنقیح مناط

یہ تعین علت کے لیے پہلا مرحلہ ہے، اس میں دراصل تنقیح کا عمل ہوتا ہے، وصف مناسب کے ساتھ مختلف غیر معتبر اوصاف کے حذف والقاء کے ذریعہ اس وصف کی تعین میں نظر کرنا، جس کے علت ہونے پر یقین حاصل ہو جائے، چونکہ وصف علت میں مقرون غیر مؤثر صفات کو ایک ایک کر کے چھانٹی کی جاتی ہے اور علت کی تعین کے لیے وصف مناسب کو تلاش کیا جاتا ہے، گویا اس میں تنقیح کا عمل ہوتا ہے۔

علامہ شوکانی نے تنقیح مناط کی تعریف یوں کی، الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق (۳۶۶) یعنی فرق کرنے والے صفات کو لغو قرار دے کر اصل کو فرع کے ساتھ ملانا ہے دراصل جس واقعہ میں حکم موجود ہے اس کے مجموعہ پر نظر ڈالنے سے مختلف قسم کے اوصاف سامنے آتے ہیں، ان میں بعض ”حکم“ میں مؤثر ہوتے ہیں اور بعض غیر مؤثر، اجتہاد کے ذریعے مؤثر اور غیر مؤثر میں امتیاز قائم کرنا اور بحیثیت علت مؤثر کو واضح اور منقح کرنا تنقیح مناط کہلاتا ہے، مثلاً رسول اللہ کے پاس ایک دیہاتی آیا اور کہنے لگا یا رسول اللہ میں ہلاک ہو گیا، آپ نے پوچھا کس وجہ سے ہلاک ہوئے؟ بولا رمضان میں قصد اپنی بیوی کے پاس چلا گیا۔ آپ نے اسے کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا، اس واقعے میں کئی اوصاف ہیں، جس پر حکم کے مدار اور علت ہونے کا گمان ہو سکتا ہے مثلاً دیہاتی ہونا، جماع کرنا، قصد اپنی بیوی سے جماع کرنا، رمضان کے روزے میں یہ عمل کرنا، مجتہدان سب میں غور و فکر کر کے پہلے یہ دیکھتا ہے کہ ان اوصاف میں کون سا وصف حکم کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کون سا وصف یہ صلاحیت نہیں رکھتا، دلائل کے ذریعے دونوں میں امتیاز کرنا اور جس میں علت بننے کی صلاحیت دیکھتا ہے، ان کو واضح اور منقح کرتا ہے چنانچہ تنقیح مناط کے ذریعے مذکورہ بالا وصف جماع جو قصد رمضان کے روزے میں پیش آیا، کو علت قرار دیا گیا اور حکم کی علت بننے کے اعتبار سے دوسرے اوصاف کو لغو قرار دیا گیا ہے۔

۲- تخریج مناظ:

یعنی علت نکالنا، اسکی اصطلاحی تعریف یہ کی گئی ہے

استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المقدمة (۴۶۷) یعنی مقررہ طریقوں کے ذریعے حکم کی معین علت نکالنا اور معلوم کرنا۔

شاہ ولی اللہ نے تخریج مناظ کی اہمیت کو یوں بیان کیا ثم تخریج المناظ اعتماداً علی وجدان مناسبة او علی السبر و الحذف (۴۶۸) پھر مناظ یعنی علت کو کسی مناسبت پر بھروسہ کرتے ہوئے نکالنا ہے، یا اس کا اخراج جانچ اور حذف پر اعتماد کرتے ہوئے کرنا ہے۔ تخریج مناظ کی تفصیل یہ ہے کہ تنقیح مناظ میں حکم کے مدار اور علت کی حیثیت سے ان اوصاف کو مسترد کیا جاتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، جیسے مذکورہ بالا مثال میں دیگر اوصاف کو لغو قرار دیکر وصف مباشرت جو قصد رمضان کے روزے میں کیا گیا ہے وہ علت کے لیے مخصوص و معین کیا گیا ہے، یا جیسے کہ قصاص کی علت قتل عمد کو قرار دیا جاتا ہے۔

۳- تحقیق مناظ:

یعنی علت جاری کرنا اس کی اصطلاحی تعریف یوں کی گئی ہے، هو ان يقع الاتفاق علی وصف بنص او اجماع، فیجتهد الناظر فی صورة النزاع التی خفی فیها (۴۶۹) یعنی نص یا اجماع کے ذریعہ جو علت متعین ہو چکی ہے، اس کو اجتہاد کے ذریعے نئے مسئلہ میں جاری کرنا۔

دراصل تحقیق مناظ، کتاب و سنت، اجماع یا استنباط سے تعین علت کی معرفت کے بعد آحاد صور (جزئیات) میں جاری کرنے کا نام ہے۔

سبر و حذف اور تنقیح مناظ میں فرق:

اوپر سبر و حذف اور تنقیح مناظ کی تفصیل سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ دونوں کا ایک ہی طریقہ عمل ہے، تاہم ان دونوں میں واقعہ فرق ہے، کہ سبر و حذف میں وصف مناسب صرف ایک نہیں ہوتا، بلکہ چند اوصاف مناسب جمع ہو جاتے ہیں، اور ان کی وجہ سے یہ بات مشتبہ ہو جاتی

ہے کہ ان میں کس وصفِ مناسب میں علت بننے کی صلاحیت ہے، سب و حذف کے ذریعے ان میں سے علت بننے کے لئے ایک وصف کی تعیین کر لی جاتی ہے۔

جبکہ تنقیحِ مناط میں وصفِ مناسب صرف ایک ہی ہوتا ہے، اور بعض غیر مناسب یا طردی اوصاف اس کے ساتھ مختلط ہو کر اس کی علیت میں اشتباہ پیدا کر دیتے ہیں، تنقیح کے ذریعے ان اوصافِ مختلط کو علیحدہ کر دیا جاتا ہے۔ لہذا ان دونوں اعمال کا انجام و مال تو ایک ہی نکلتا ہے، تاہم ابتداءً اس میں فرق ملحوظ ہے، اس لئے شاہ صاحب نے ان دونوں کو ایک ہی جگہ ذکر کیا ہے۔

واضح ہو کہ شاہ صاحب نے اپنی کتب میں نہ صرف تعیینِ علت کے حوالہ سے نظری طور پر ”مسائلِ علت“ کو بیان کیا ہے بلکہ اپنی کتب میں جگہ جگہ اس کا اطلاق کیا ہے، مثلاً حضرت سعدؓ سے روایت ہے، ان کا ارشاد ہے:

سمعت رسول الله ﷺ يسئل عن اشتراء التمر بالرطب

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اينقص الرطب اذا

بيس فقالوا نعم فنهى عن ذلك (۴۷۰)

پینمبر سے پوچھا گیا کہ ترکھجور کی خشک کھجور کے عوض بیع جائز ہے، آپ علیہ السلام نے اس سوال کے جواب میں معلوم کرنا چاہا کہ کیا کھجور خشک ہو کر کم ہو جاتی ہے، اثبات میں جواب دینے کے ساتھ آپ نے متفاضلاً ایسے معاملہ کو ربوی قرار دیا۔ اگر تمام احکام معلل بالاغراض ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مقاصد شریعت کیا ہے؟ شریعت نے کن مقاصد کا اعتبار کیا ہے؟ وہ اصول فقہ کی متداول کتب میں تحفظاتِ خمسہ کے نام سے یوں ثبت ہیں:

۱- تحفظ دین ۲- تحفظ نفس ۳- تحفظ عقل

۴- تحفظ نسب ۵- تحفظ مال

یہ واضح ہے کہ جہاد کے ذریعے تحفظِ دین مقصود ہے، قصاص کے ذریعے تحفظِ نفس، حدِ شربِ خمر کے ذریعے تحفظِ عقل، حدِ زنا سے حفاظتِ نسب اور حدِ سرقہ و حدِ قطعِ طریق کے ذریعے تحفظِ مال مقصود ہے۔ (۴۷۱) گو عام فقہی کتب میں تحفظاتِ خمسہ کا تذکرہ ملتا ہے، شاہ صاحب

تحفظاتِ خمسہ میں عزت و عرض اور تحفظِ ملت کا بھی تذکرہ کرتے ہیں، وہ مقاصدِ شرعیہ اور اس کی حفاظت سے متعلق مصفیٰ میں لکھتے ہیں:

اصلِ مذاہب فقہاء، چہ صحابہ و چہ تابعین و چہ من بعد
ایشان معرفتِ علی احکام است باعتبارِ مناسب و شناختِ
معانی مناسبتہ، مثلاً حفظِ نفس، و مال و عقل و عرض و
ملت ضروری دانستہ اند، و قصاص و حدودِ سرکہ و شربِ
خمر و قذف و ارتداد بر آن دائر ساختہ. (۴۷۲)

شاہ صاحب کے بیان کردہ مقاصدِ شرع میں تحفظاتِ خمسہ میں تحفظِ نسب و نسل کے بدلے
میں تحفظِ عرض اور تحفظِ دین کے بدلے تحفظِ ملت کی تصریح ہے، گویا وہ حدِ قذف اور حدِ ارتداد
بالترتیب حفظِ عرض اور حفظِ ملت کے لئے قرار دیتے ہیں۔

حفظِ عرض چونکہ حفظِ نسب کو شامل ہے اس لئے شاہ صاحب اسی کے ذیل میں اس مقصد کو
شامل مانتے ہیں، البتہ یہ امر ضرور باعثِ کھٹک ہے کہ مقاصدِ ضروریہ میں اہم ترین مقصدِ تحفظِ
دین ہے، جسے تمام فقہاء تحفظاتِ خمسہ میں پہلا درجہ دیتے ہیں۔ مگر شاہ صاحب نے آخر میں ”و
ملت“ کہہ کر اسے بھی شامل مقاصد کیا، یہ امر کہ دین کی بجائے ملت کے اطلاق میں کیا مضمرات
ہیں؟ دین اور ملت کے معانی کی طرف رجوع کرنا مناسب ہے۔

دین اور ملت دو جدا جدا چیزیں ہیں، نقلِ صحیح کے ساتھ عقائد و اعمال یعنی تعلیماتِ اسلام
کے مجموعے کا نام دین ہے، دین تمام تفصیلات کے ساتھ ماننے اور ان پر عمل سے فوز و فلاح پر منتج
کرتا ہے، ملت کا اطلاق خاص نظریات کے حامل جماعت پر ہوتا ہے، دراصل ملت مخصوص رویہ
کی حامل ہوتی ہے، اور دینی و اعتقادی اقدار ان کے لئے اساس بنتے ہیں، بالفاظِ دیگر ملت
دین پر استوار ہوتی ہے، دین ملت پر نہیں، لہذا انصاف تو یہ تھا کہ شاہ صاحب دین جیسے جامع لفظ
استعمال کرتے، مگر کیا کہا جائے کہ مذکورہ عبارت میں وہ تنزل پر آئے ہیں اور انہوں نے ملت
کے لفظ کا اطلاق کیا ہے، کیونکہ دین کی حفاظت میں ملت کی حفاظت کا تحقق بھی ہوتا ہے۔

المختصر شاہ صاحب نے فقہ کے ماخذ اساسی، قرآن، سنت اجماع اور قیاس سے متعلق

گذشتہ صفحات کی روشنی میں جس بصیرت اور تعمق کے ساتھ بحث کی ہے وہ آپ ہی کا خاصہ ہے، ادلہ تفصیلیہ پر اس عمیق نظر کے ساتھ غور کرنا اور ان کا تحلیلی جائزہ پیش کرنا شاہ صاحب کا عظیم کارنامہ ہے، یقیناً ایک اصولی کی حیثیت سے آپ کا مقام بہت اونچا ہے اور انہیں اس حوالہ سے منفردانہ اور امتیازی مقام حاصل ہے، وہ اس حوالے سے درجہ اجتہاد پر فائز ہیں۔

فقہ کے ثانوی ماخذ:

امرواق یہ ہے کہ تشریح کا مقام وسیع و عریض ہے، انسانی تہذیب و تمدن میں ارتقائی عمل جس زور و شور سے جاری ہے اس کے نتیجہ میں کثرت مسائل کے زور و حال یہ ہے کہ وہ اصول اربعہ کے احاطہ سے بھی تجاوز کر جاتے ہیں، لہذا شرعی احکام معلوم کرنے کے لئے اصولیین نے جن ثانوی ماخذ کو متعارف کروایا اور استنباط مسائل کے طور پر بروئے کار لائے اور تشریح کی مہم کو سر کرنے کے لئے ذریعہ کے طور پر معمول بہا بنایا، وہ جس عمومی عنوان سے یاد کیا جاتا ہے وہ اجتہاد استدلال ہے، جس کے بڑے شعبوں میں (۱) استصحاب حال (۲) استحسان (۳) مصالح مرسلہ (۴) عرف و عادت وغیرہ شامل ہیں۔

بے شک نصوص اور اساسی ماخذ شرع ہی دینی احکام معلوم کرنے کے لئے اصل سرچشمے ہیں، ان منابع سے اخذ احکام کو بھی اجتہاد و استدلال کہا جاتا ہے، تاہم اجتہاد کا اطلاق منصوص احکام سے قطع نظر ان ثانوی ماخذ پر بکثرت ہوتا ہے جن کی اساس پر زمانہ کے پیدا کردہ مسائل کا حل ڈھونڈا جاتا ہے اور جن مسائل و نوازل میں مجتہد ذہنی کلفت اٹھاتا ہے، وہ پوری شریعت کے مالہ و علیہا کو مد نظر رکھ کر تعین حکم کرتا ہے، لہذا اجتہاد کا اطلاق اکثر طور پر اس نوع کے مسائل پر ہوتا ہے، جو نئے پیدا کردہ ہوں، ان کے حل کیلئے ثانوی ماخذ کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔

اوپر کے بیان میں ضمنی دلائل شرع کی تفصیل کیا ہے؟ ارتقاء تمدن میں اجتہاد و استدلال کے ان ماخذ کا تشریح میں کیا عمل دخل ہے؟ شاہ ولی اللہ ان ضمنی ماخذ کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ ان سوالات کا جائزہ پیش کرنا حسب حال ہے، تاہم بحث کا آغاز اجتہاد و استدلال کی حقیقت معلوم کرنے سے مناسب حال ہے۔

اجتہاد کی تعریف:

گو مقالہ میں کئی جگہ اجتہاد و تقلید سے متعلق بحث ہو چکی ہے، تاہم یہاں اجتہاد و استدلال سے متعلق ایک اور جہت سے جائزہ پیش کرنا بر محل ہے۔

اجتہاد کے لغوی معنی کسی بات کی تحقیق میں انتہائی جدوجہد کرنا ہے، کلام عرب میں یہ لفظ مشکل کام بجالانے کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، اجتہاد فی حمل الرخاء یعنی چکی کا پاٹ اٹھانے میں اس نے جدوجہد کی، چونکہ اجتہاد اور اسی طرح جہاد دونوں میں محنت شاقہ کا عمل دخل ہے، لہذا اس قدر مشترک کی وجہ سے دونوں میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے، دونوں کا مادہ لغویہ ایک ہی ہے، اجتہاد میں ذہنی و فکری کلفت اٹھانی پڑتی ہے جبکہ جہاد میں جسمانی مشقت اٹھائی جاتی ہے اور دونوں اقدار کے احیاء ہی سے ملت اسلامیہ کی بیداری ممکن ہے، شومئی قسمت کہ دونوں اقدار سے مسلمان غفلت برت رہے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ اجتہاد کی اصطلاحی تعریف امام الہند شاہ ولی اللہ کن الفاظ کرتے ہیں۔

وہ لکھتے ہیں:

”الاجتہاد استفراغ الجهد فی ادراک الاحکام الشرعیة الفرعیة من ادلتها التفصیلیة الراجعة کلیاتها الی اربعة اقسام الكتاب والسنة والاجماع والقیاس وغیر ذلك“ (۴۷۳)

ترجمہ: اجتہاد قوانین شرعیہ کی دریافت کے سلسلے میں اس جدوجہد کا نام ہے جو شرعی احکام کی فروعات کو دلائل تفصیلیہ سے اخذ کرنے کے لیے کی جائے، وہ کلی دلائل تفصیلیہ جن کا مرجع چار اقسام کتاب اللہ، سنت اجماع اور قیاس ہیں۔

اجتہاد کی اس تعریف سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ اجتہاد ادلہ اربعہ جن میں قیاس بھی ایک ماخذ ہے، سے استنباط احکام کا نام ہے، قیاس و اجتہاد میں اکثر فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا، حالانکہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے، اصولیین سے اجتہاد اور قیاس کے بارے میں تساوی کی

نسبت ثابت ہے، بیشک یہ دونوں شریعت ہی کے پاک و شفاف چشموں کی دو شاخیں ہیں تاہم ان دونوں میں بڑا فرق ہے، اجتہاد میں کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لئے نصوص کے مالہ و ما علیہا پر تفصیل کے ساتھ اس طرح غور کیا جاتا ہے کہ الفاظ و معنی اور سارے متعلقات پیش نظر ہوں، اور غور کرنے والا اپنی صلاحیت و سعی کی انتہاء کر دے اور مزید غور و فکر اس کے بس سے باہر ہو، تو یہ عمل ”اجتہاد“ کہلاتا ہے، جبکہ قیاس میں علت جامع کی بنیاد پر مسکوت کو منطوق کے ساتھ حکم میں ملانا ہوتا ہے، تو گویا اجتہاد عام ہے، جبکہ قیاس خاص ہے امام غزالی لکھتے ہیں:

”فقال بعض الفقهاء ان القياس هو الاجتهاد وهو خطأ“

لان الاجتهاد هو اعم من القياس لانه قد يكون بالنظر في

العمومات ودقائق الالفاظ وسائر طرق الادلة سوى

القياس“۔ (۴۷۴)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اجتہاد کا دائرہ کار قیاس کے مقابلے میں وسیع ہے اور قیاس اجتہاد کے ذیل میں ایک شعبہ کی حیثیت سے آتا ہے، سابقہ معلومات اور جدید علوم کے امتزاج سے نئی ایجادات سامنے آتی ہیں اور انسانی ارتقاات و تمدن میں اضافہ کا باعث بنتی ہیں، اسی طرح سابقہ نظائر کی روشنی میں نئے مسائل میں شرعی راہنمائی کا مقصد ”اجتہاد“ ہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ (۴۷۵) حاصل یہ کہ اجتہاد ایک وسیع میدان ہے جس طرح فقہ کے ماخذ ثانویہ استصحاب حال، استحسان، مصالح مرسلہ، عرف و عادات اور شرائع ماقبل سے اخذ استنباط مسائل کا مقصد حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح اجتہاد و استدلال بھی شرع کا ایک ماخذ ہے، پھر اجتہاد ایک حساس عمل ہے اور یہ اپنے اصولوں کے انداز پر ہونا چاہئے، مثلاً:

- ۱- اجتہاد سابق فقہاء کی آراء کے موافق ہو۔
- ۲- اجتہاد شورائی طرز کا ہو، اس میں تبادلہ خیال اور اعانت سے کسی نتیجہ پر پہنچنا مطلوب ہو۔
- ۳- انفرادی اجتہاد ہو، تو بھی اس میں قلبی طمانیت ہو۔
- ۴- اجتہاد شرعی احکام کے موقع و محل کے تعین کے لئے ہو۔

- ۵۔ اجتہاد مختلف اقوال میں حالات کے لحاظ سے ترجیحی صورت پیدا کرنے کے لئے ہو۔
- ۶۔ حکم شرعی کا اصل مقصد فوت ہو رہا ہو، اس کو آپس میں لانے کی غرض سے حکم کا نیا قالب تیار کرنے کے لئے اجتہاد ہو۔
- ۷۔ حالات کی تبدیلی کی بناء پر اصل حکم میں دشواری پیش آرہی ہو، یا مضرت کا یقین ہو، تو سہولت پیدا کرنے یا دفع مضرت کے لئے اجتہاد ہو۔
- غرض اجتہاد کے وسیع دائرہ میں تمام وہ ناگزیر صورتیں اور ضرورتیں داخل ہیں، جن میں احکام کے ذریعہ الہی حکمت (منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ) مقصود ہو۔
- لہذا اجتہاد عصر و زمانہ کی ایک ضرورت ہے اور قانونی قدر ہے۔
- یہاں اجتہاد کے اقسام بیان کرنا حسب حال ہے۔ ابو اسحاق شاطبی اجتہاد کی دو بڑی قسموں کو یوں بیان کرتے ہیں:

”هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع اما في درك

الاحكام الشرعية واما في تطبيقها“ (۴۷۵)

یعنی شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے یا جزئیات کو منطبق کرنے میں خالی الذہن ہو کر غور و فکر کی انتہائی طاقت صرف کرنا ”اجتہاد“ ہے، اس طور پر اجتہاد کے دو مواقع سامنے آتے ہیں۔

الف۔ ادراک الاحکام، یعنی جو مسائل موجود نہیں ان کا حل دریافت کرنا۔

ب۔ تطبیق الاحکام، یعنی جو مسائل موجود ہیں، ان کے مواقع و محل کا تعین کرنا۔

پہلی قسم میں چونکہ نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہوتا ہے، اس بناء پر غور و فکر کی زیادہ طاقت صرف ہوتی ہے اور دوسری قسم میں مسائل موجود ہوتے ہیں، ان کا صرف موقع و محل متعین کر کے قابل نفاذ بنانا ہوتا ہے، ان بناء پر اس میں زیادہ قوت درکار نہیں ہوتی۔

تتبع واستقراء سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد اپنی ہمہ اقسام یعنی اجتہاد توضیحی، اجتہاد استنباطی اور اجتہاد استصلاحی تمام ضمنی ماخذ یعنی استصحاب حال، استحسان، مصالح مرسلہ، عرف و شرائع ماقبلنا شرعی احکام کے استنباط کی ضرورت کو پورا کرتے ہیں اور زندگی کے مسائل کا احاطہ

کرتے ہیں۔ حاصل یہ کہ ماخذ ثانویہ بھی ماخذ معتبرہ ہیں، جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے اور ماخذ اساسی اور ثانویہ ہی سے ارتقاء پذیر معاشرہ کا ربط شریعت و قانون سے قائم رکھا جاسکتا ہے۔ حتمی ماخذ کے سلسلہ میں استحباب حال کی حقیقت یہ ہے:

۱- استحباب حال

استحباب کا مطلب مصاحبت یا صحبت کا برقرار رکھنا ہے، اصطلاحاً یہ بقاء الامر ما لم يوجد ما یغیرہ سے عبارت ہے۔ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں اس کی تعریف یوں کی ہے:

استدامة اثبات ما كان ثابتاً ونفیاً ما كان منفیاً (۴۷۶)

پھر علماء نے اس تعریف کی بنیاد پر کئی جزئیات متفرع کئے ہیں، مثلاً انتقال وضو میں شک کے باوجود وضو کا باقی رہنا، ثبوت نکاح کے بعد زوجین کے درمیان زوجیت کا باقی رہنا، ثبوت ملکیت کے بعد ملکیت کا باقی رہنا۔

استحباب حال کی حیثیت شاہ صاحب کی نظر میں:

شاہ صاحب کے ہاں استحباب حال حجت ہے کہ نہیں، اتنی بات تو واضح ہے کہ ان کے ہاں استحباب حال کی حجیت مسلم ہے، البتہ یہ مسئلہ حل طلب ہے کہ احناف کی طرح وہ اسے دفع کی حیثیت یا دفع و اثبات دونوں کی حیثیت سے حجت مانتے ہیں۔

اهل الجاهلیة كانوا لا يجوزون العمرة في اشهر الحج

فلما لم یکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج لم یبین لهم

جواز الاعتمار فی اشهر الحج (۴۷۷)

اس واقعہ کی روشنی میں شاہ صاحب استحباب حال کی حجیت سے متعلق یوں فیصلہ صادر

کرتے ہیں:

ومنه دلیل علی اخذ الإستصحاب فی بعض الواقع (۴۷۸)

استحباب حال سے متعلق اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ استحباب ایک شرعی حجت ہے، شاہ

صاحب اسے بھی حجت تسلیم کرتے ہیں۔

فقہ کے ضمنی مآخذ میں اہم ترین مآخذ استحسان ہے، استحسان کیا ہے؟ شاہ صاحب اس کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے:

۲- استحسان:

فقہ اسلامیہ کا مصالِح انسانی کے ساتھ گہرا تعلق ہے، فقہی احکام سے معاشرے میں عدل و احسان کی حکمرانی مقصود ہے، جو فطرت انسانی کا بھی تقاضہ ہے۔

شریعت (فقہ) اور فطرت انسانی میں مکمل آہنگی پائی جاتی ہے، فقہ و فطرت انسانی کے دائمی رشتہ کو برقرار رکھنے کا ایک ذریعہ استحسان بھی ہے، اگر انسانی تہذیب میں ارتقاء ہے اور یہ امر مسلم ہے، تو شریعت کو انسانی فطرت سے ربط قائم رکھنے کا بڑا ذریعہ اجتہاد کا شعبہ استحسان بھی ہے۔

شریعت میں عدل، مصلحت، نیر، دفع حاجت اور اعتدال کے عملی اطلاق کے لئے غور و فکر اور ذہنی کاوش بروئے کار لانا بھی اجتہاد ہے، اس حوالہ سے اجتہاد کے جو مآخذ وجود میں آئے ہیں ان میں استحسان، استصلاح یا مصالِح مرسلہ کو اساسی اہمیت حاصل ہے، استحساب حال کی تفصیل کے بعد استحسان اور مصالِح مرسلہ، عرف و عادت کی تفصیل یہ ہے۔

استحسان اس چیز کا نام ہے کہ ایک دلیل کے حکم کو اس سے زیادہ قوی دلیل کی وجہ چھوڑ دیا جائے، جیسے عام نص یا ایسے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے جو علت کے دقیق اور ذہن سے دور ہونے کی بنیاد پر خفا ہو، کیونکہ اس میں یا تو کسی مصلحت کی رعایت پیش نظر ہوتی ہے یا کسی باعث فساد کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے۔

بہر حال استحسان نئے حالات میں عدل کو منظم کرنے کے لئے راہ تلاش کرنا اور قانونی و عدالتی عمل میں انصاف اور لچک کی حوصلہ افزائی کرنا ہے۔ چونکہ استحسان کی بنیاد حکم کا اثبات و عدم اثبات علت و حرمت پر منتج کرتا ہے، لہذا استحسان یا مصلحت کے عنوان سے غیر شرعی اجتہاد کی راہ بھی کھل سکتی ہے اور ہر ابوالہوس شرع کے نام سے من پسند فیصلے صادر کر سکتا ہے، لہذا اس حجیت کی تسلیم کرنے میں یا کم از کم اس اصل کو بروئے کار لانے میں اہل فن نے خصوصی احتیاط برتنے کی ترغیب دی ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام شاہ ولی اللہؒ اس حوالہ سے کیا رائے رکھتے ہیں

اس کی تفصیل استحسان کے تعارفی جائزہ کے بعد پیش کی جائے گی۔

استحسان کا لغوی و اصطلاحی مفہوم:

استحسان لغت حسن کے مادہ سے ماخوذ ہے، استحسناً الشیء ای عدہ حسناً (۴۷۹) اصطلاحی اعتبار سے ”استحسان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، علماء اصولیین نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

هو دلیل خفی یقابل الدلیل الجلی یعنی استحسان ظاہر قیاس کے مقابل دلیل خفی کا نام ہے، یہ اس لیے کہ قیاس جلی کے تقاضے پر عمل کرنے سے خلاف مصلحت انسانی ہی کو پیش نظر رکھ کر تعریف کی ہے، وہ لکھتے ہیں: الاستحسان ترک القیاس والاخذ بما هو اوفق للناس یعنی یہ کہ جب قیاس کے ظاہر پر عمل کرنے سے مقاصد شریعت میں سے کوئی مقصد متاثر ہو رہا ہو تو اس صورت میں متبادل شرعی دلیل پر عمل کرنا استحسان کہلاتا ہے، استحسان سے مقصد شرع پر آسانی سے عمل کی صورت پیدا کرنا ہوتا ہے، اور عسر کی بجائے یسر کی روح احکام میں جاری کرنی ہوتی ہے۔

استحسان ہی کی وجہ سے شریعت نے عام قواعد کے برعکس بیع سلم، اجارہ، وصیت، جعالہ، کفالہ، صلح، قرض، مضار بہ جیسے عقود کی اجازت دی الغرض استحسان کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا دامن کافی وسیع ہے اور ان کو قاعدے میں سمیٹنا حد درجہ مشکل ہے، ضرورتیں اور مصلحتیں پہلے وجود میں آتی ہیں، پھر ان کو منظم شکل دینے کے لئے قاعدے قوانین مقرر کئے جاتے ہیں، موقع محل کی جدت طرازیوں کو کبھی قیاس کے وسیع دامن کو بھی تنگ بنا دیتی ہیں یا ضرر رساں ثابت کر دیتی ہیں، ایسی صورت میں قیاس کے حکم کو چھوڑ کر اس سے اقویٰ تر دلیل اختیار کی جاتی ہے اور استحسان کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔

آج کے عہد میں کئی عصری مسائل ہیں، جہاں استحسان کی بنیاد پر نفاذ حکم سے چارہ نہیں، یہ مسائل بطور نمونہ درج ذیل ہیں:

استحسان اور عصری مسائل:

☆ انسانی عضو، خون یا بدن کے کسی جزو سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، مگر ضرورت کے پیش نظر انتقال خون حتیٰ کہ بلڈ بنک کا قیام بھی ایک ایسی طبی ضرورت بن گئی ہے جس سے چارہ کار ممکن نہیں، لہذا شریعت نے بھی اس ضرورت کا اعتبار کیا، اعضاء کی پیوند کاری وغیرہ طبی ضروریات کے تحت اس میں تصرفات کی اجازت دی گئی، پوسٹ مارٹم کی اجازت بھی اسی استحسانی حکم کا نتیجہ ہے۔

☆ انسانی جسم کا آپریشن جائز نہ ہو، انسانی جان امانت الہی ہے، لہذا انسانی جسم کی قطع و برید ایک ایسا تصرف ہے، جو قیاساً جائز نہ ہو، مگر استحساناً اس لئے یہ عمل مشروع کیا گیا ہے کہ اغلب یہی ہے کہ اس وجہ سے صحت بحال ہو جائے گی۔

☆ عورت کو جان بچانے کے لئے اسقاطِ حمل کی اجازت، حق تصنیف محفوظ کرنا، حکومت کا نفع اندوزی سے بچنے کے لئے نرخ مقرر کرنا اور انتظامی حوالہ سے حکومتی تصرفات میں اضافی اختیارات کا مشروع ہونا، حکومت کا قومی ضروریات اور عدل عمرانی کے قیام کیلئے زکوٰۃ کے علاوہ اضافی ٹیکس عائد کرنا، ضرورت استحسان کی مثالیں ہیں۔
دراصل ایسے مسائل میں مصالحہ انسانی کی بنیاد پر جلبِ منفعت یا دفعِ مضرت کی ہمہ گیر حکمت عملی کارفرما ہوتی ہے، لہذا اس بنیاد پر ایسے مسائل میں حکم دائر ہوتا ہے۔

استحسان احناف کی نظر میں:

حنفی فقہ کی بنیاد ”کلیات و اصول“ کی رعایت کے ساتھ سیر، سہولت، دفعِ حرج، عرف و عادت، جیسی خصوصیات پر رکھی گئی ہے۔ لہذا کہا جاتا ہے کہ یہ فقہ ارفق و اصلح للناس ہے اگر فقہ حنفی میں ان خصوصیات کی رعایت واقعی معنوں میں ہے تو اس کا ایک بڑا باعث ”استحسانی قدر“ کا بحیثیتِ ضمنی ماخذ تسلیم و اطلاق بھی ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس فقہ میں استحسان کو کس حد تک بروئے کار لایا گیا ہے۔

امام محمد بن حسن شیبانی کا لکھنا ہے:

ان اصحابہ كانوا ينازعونه المقائيس فاذا قال استحسنت لم

يلحق به احد (۴۸۰)

یعنی امام ابوحنیفہ کے شاگرد قیاسی معاملات میں ان کے ساتھ رد و قدح کیا کرتے تھے، لیکن جب وہ یہ کہہ دیتے تھے کہ میں نے استحسان کیا ہے پھر اس تک کوئی نہیں پہنچ سکتا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احناف استحسان کو ہمہ اقسام کے ساتھ ایک اہم شرعی متدل کے طور پر بروئے کار لاتے تھے نہ صرف یہ بلکہ استحسان کی بنیاد پر استنباط مسائل احناف کا طرہ امتیاز رہا ہے، فقہ کے قانونی مأخذ کی حیثیت سے امام شافعی استحسان کو کس نظر سے دیکھتے ہیں، اس کی تفصیل یہ ہے:

استحسان شوافع کی نظر میں:

امام شافعی اپنی کتاب ”کتاب الام“ میں لکھتے ہیں:

لا يجوز فمن استاحل ان يكون حاكماً او مفتياً ان حكم

ولا ان يفتى الا من خبر لازم و ذلك الكتاب ثم السنة

او ما قاله اهل العلم لا يختلفون فيه او قياس على بعض هذا،

ولا يجوز له ان يحكم ولا يفتى بالاستحسان (۴۸۱)

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی استحسان کو ضمنی مأخذ فقہ کے طور پر تسلیم کرنے کے لئے

تیار نہیں، امام کا استحسان سے متعلق کتاب مذکورہ میں باب ابطال الاستحسان جیسے ابواب

سے بھی استحسان سے متعلق ان کے انکار کا پتہ چلتا ہے۔

امام شافعی کا ان جیسے ابواب سے بھی ان کا استحسان سے متعلق نقطہ نظر سامنے آتا ہے، وہ

استحسان سے متعلق لکھتے ہیں کہ:

۱. من استحسنت فقد شرع ب. الاستحسان تلذذ

ج. القول بالاستحسان باطل. (۴۸۲)

اس کا مطلب یہ ہے کہ شوافع کے ہاں استحسان کو اعراض عن الشرع اور حکم بالتشبی جیسے

ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

استحسان شاہ ولی اللہ کی نظر میں:

شاہ صاحب کی متعدد عبارات سے استحسان کے بارے میں تحسینی تاثر سامنے نہیں آتا، بلکہ بعض عبارات میں تو شاہ صاحب استحسان کی بنیاد پر تعین حکم کو یہود کا سا انداز استنباط لکھتے ہیں، دیکھنا ہے کہ شاہ صاحب استحسان کو کس نظر سے دیکھتے ہیں، وہ استحسان کی کس قسم کی کس انداز پر مذمت کرتے ہیں:

ومنها الاستحسان وحقیقته ان یری الرجل الشارع یضرب

لکل حکمة مظنة مناسبة ویراه یعتقد التشریح (۲۸۳)

شاہ صاحب نے یہ عبارت باب الاحکام الدین میں التحریف کے ذیل میں تحریر کی ہے، ان کی اس عبارت سے مطلب یہ ہے کہ یہود کے ہاں تحریف کی جہاں اور شکلیں تھیں وہاں ان کی ایک شکل یہ بھی تھی کہ وہ اصول و قواعد وضع کرتے تھے، پھر نصوص سے قطع نظر اصول و قواعد ہی کی بنیاد پر مسائل متفرع کرتے تھے، یہ دراصل خود شارع بنا ہے، شاہ صاحب اس طرز کی شریعت سازی کی مذمت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فیختلس بعض ما ذکرنا من اسرار التشریح فی شرع للناس

حسب ما عقل من المصلحة الخ (۲۸۴)

یعنی ہم نے شریعت سازی کے جو اسرار بیان کیے ہیں ان میں سے بعض کو اچک لیا جائے، پھر آزادانہ عقل کی سمجھی ہوئی مصلحت کے موافق لوگوں کے لئے احکام مقرر کئے جائیں اور یہ تحریف فی الدین ہی کی ایک شکل ہے۔

حاصل یہ کہ شاہ صاحب کی نظر میں استحسان کی خاص وہ شکل موجب مذمت ہے جس میں انسان خود شارع بن کر شریعت وضع کرنا شروع کر دے، اسی نقطہ کی وضاحت شاہ صاحب نے یوں کی ہے:

التشریح للناس حسب ما عقل من المصلحة (۲۸۵)

یعنی اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر کر دیا جائے، یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب استحسان سے کسی نص کی مخالفت ہو رہی ہو، اگر صورت حال یہ ہو کہ استحسان سے کسی نص کی

مخالفت نہ ہو رہی ہو، تو شاہ صاحب کا بیان مختلف ہے، ان کی عبارت ہے:

اما افتراء پس سبب آن دخول تعمق و تشدد است بر
احبار و رهبان ایشان و استحسان یعنی استنباط بعض
احکام بناء بر ادراک مصلحت در آن بدون نص شارع
و استنباطات و اہیہ رواج دادن. (۴۸۶)

شاہ صاحب نے عبارت مذکورہ میں ”بدون نص شارع“ لکھا، بخلاف نص شارع نہیں لکھا، پھر یہ کہ شاہ صاحب نے جس استحسان کی نسبت احبار و رهبان کی طرف کی ہے، وہ استحسان بلا دلیل ہے اور بلا مصلحت شرعیہ ہے، خود شاہ صاحب انہیں استنباطات و اہیہ جیسے لفظوں سے یاد کرتے ہیں، یہ بھی ہے کہ یہود نے استحسان میں تشدد اور غلو تک تجاوز کر رکھا تھا، اس لئے شاہ صاحب نے ایسے طریق استنباط خواہ پہلے زمانے میں ہو یا آج ہو، کی مذمت بیان کی ہے۔

استحسان سے متعلق امام شافعی اور شاہ ولی اللہ کے اقوال کی توجیہ:

استحسان سے متعلق امام شافعی اور امام شاہ ولی اللہ کی تنقیدات کی مناسب توجیہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ احناف نے اصول استحسان کا استنباط مسائل کے طور پر خوب اطلاق کیا اور رائے کو ایک اصل کے طور پر بروئے کار لایا، حتیٰ کہ جہاں اس میں عادات کا شائبہ بھی نظر آیا وہاں احناف نے اس اصول کے تحت اخذ و استنباط مسائل میں کسر نہیں چھوڑی، لہذا یہ دونوں حضرات اخذ و استنباط کے اس طریق غلو کے برعکس اعتدال کے خواہاں ہیں، شاہ صاحب کی عبارت مذکورہ میں بسبب آن دخول تعمق و تشدد کے الفاظ سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے۔

اس توجیہ کی ایک تعبیر یہ بھی ہے کہ لفظ استحسان بذات خود میلان و خواہش کے دخول پر دلالت کرتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ امام شافعی کو یہ بات گراں گذری ہو، اور اس ”استحسانی قدر“ کو مستقل فقہی اصول کے طور پر تسلیم کرنے سے ان کی طبیعت نے اباہ کر لی ہو۔

ایک اور حیرت انگیز امر یہ ہے کہ خود امام شافعی استحسان کی ہمہ اقسام استحسان النص، استحسان عرف، استحسان ضرورت، ہر ایک کا ذکر کرتے ہیں اور اپنی فقہ میں اس کا اطلاق کرتے

ہیں البتہ وہ اس کا نام ”استحسان“ نہیں رکھتے، مگر استحسان کی حقیقت و مفہوم کو بروئے کار لا کر استنباط مسائل کرتے ہیں، ایسی صورت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اختلاف محض اعتباری ہے، لہذا محققین شوافع کا لکھنا بجا ہے، علامہ آمدی شافعی لکھتے ہیں:

انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه۔ (۴۸۷)

یعنی استحسان کی کوئی ایسی قسم نہیں جو مختلف فیہ ہو بلکہ یہ متفقہ طور پر بطور متدل بروئے کار

لا یا جاتا رہا ہے۔

علماء کا لکھنا ہے:

ان كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الانسان

ويستهييه من غير دليل فهو باطل ولا يقول به احد وان كان

الاستحسان هو العدول عن موجب دليل الى موجب دليل

اقوى منه فهذا مما لا ينكره احد (۴۸۸)

اگر استحسان وہ ہے جس کو انسان کسی دلیل کے بغیر اچھا سمجھے اور بس خواہش ہی کی پیروی کرے، تو وہ باطل ہے اور اس کا کوئی قائل نہیں اور اگر استحسان کسی دلیل کے حکم سے دوسری قوی دلیل کے حکم کی طرف رجوع کرنا ہے تو اس کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔

خلاصہ یہ کہ استحسان کے بارے میں شاہ صاحب امام شافعی کی طرح مخصوص نظر رکھتے ہیں، یہ بھی واضح ہے کہ استحسان الضرورة ایک معقول اور شرعی حجت ہے، اس سے متعلق ضمناً بحث ہو چکی ہے، اصولیین (انسانی زندگی میں) جلب منفعت و دفع مضرت جیسے مصالح کی رعایت کو اہمیت کے ساتھ بیان کرتے چلے آ رہے ہیں، جس کی تفصیل بالا بحث استحسان میں گذر چکی ہے، شرع نے اس کی روح کو جن مآخذ میں مرعی رکھا ہے ان میں استصلاح یا مصالح مرسلہ بھی ایک ہے، جس کی حقیقت یہ ہے:

۳۔ استصلاح یا مصالح مرسلہ:

فقہاء کی اصطلاح میں ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل استنباط کرنے کا نام استصلاح یا مصالح مرسلہ ہے۔ مصالح کی تعریف کرتے ہوئے علامہ تفتازانی حاشیہ عضد یہ میں

لکھتے ہیں:

انہا مصالح التی لایشہد لها اصل بالاعتبار فی الشرع ولا
بالالغاء لا بالنص ولا بالاجماع، وان كانت علی سنن
المصالح وتلفتها العقول بالقبول (۴۸۹)

یعنی مصالحِ مرسلہ وہ ہیں، جن کے اعتبار کے بارے میں شریعت کی کوئی اصل (قرآن، سنت یا اجماع) شہادت نہ دے، اور نہ اس کے لغو ہونے کے بارے میں شرعی شہادت موجود ہوگرچہ وہ بحیثیت مجموعی مصالح کے طریقوں پر ہو اور عقول انہیں قبول کرتی ہو۔

ضرورتِ مصالحت کو بنیاد بنا کر مسائل کو حل کرنا جس طرح استحسان میں مذکور ہو چکا ہے، اس سے زیادہ وسیع پیمانہ پر مصلحت کی بنیاد پر گیا جاتا ہے۔ مصالحِ مرسلہ کے استعمال میں بھی علت معلوم کرنے کے پرچہ وادیوں سے گزرے بغیر چارہ کار نہیں رہتا، یہاں مصالحِ مرسلہ میں علت کے بارے میں کتاب و سنت و اجماع اثباتاً و نہیاً خاموش ہوتے ہیں، اسی لئے حکم لگانا قدرے مشکل ہوتا ہے، اس حوالہ سے فقہاء نے مختلف مثالیں قلم بند کی ہیں، مثلاً جب کفار جنگ میں مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا لیں، یعنی حملے کے وقت انہیں اپنے آگے رکھیں، تو ایسے نازک موقع پر کفار کے جارحانہ اقدام کو روکنے کے لئے اور ملت اسلامیہ کی منفعت کی خاطر مسلمان قیدیوں کا قتل جائز ہے یا ناجائز؟ فقہاء نے استصلاح کے اصول پر ان کا قتل جائز لکھا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ضمنی مآخذ کے طور پر جس طرح استحسان کو بروئے کار لائے ہیں اور اپنی فقہ میں اس کا خوب اطلاق کرتے ہیں، اسی طرح امام مالک نے بھی مصالحِ مرسلہ کی بنیاد پر اخذ احکام کیا ہے۔ امام مالک کا موقف یہ ہے کہ مصلحت ایک دلیل شرعی ہے، جب کسی معاملہ میں شریعت خاموش ہو، اور اسے ”مرسلہ“ یعنی بے حکم چھوڑ دیا ہو، تو اس کو دلیل فرض کر کے فیصلہ یعنی حکم لگایا جائے گا، البتہ شرط یہ ہے کہ مصلحت عامہ ہو اور منشاء شریعت کے مطابق ہو۔ فقہاء نے مصالحِ مرسلہ کو مآخذ تسلیم کرنے کے لئے اور مزید جن شرائط کو شمار کیا وہ درج ذیل

ہیں:

☆ مسئلہ عبادت کا نہ ہو، بلکہ معاملات یعنی امور دنیاوی سے متعلق ہو۔

☆ مصلحت عامہ ہو، اور روح شریعت کے مطابق ہو۔

☆ مصلحت عامہ کا تعلق ضروریات زندگی سے ہو، کمالات و تعیشات سے نہ ہو۔

مصالح مرسلہ اور امام شافعی:

امام شافعی کے نقطہ نظر مصالح مرسلہ کے ذریعے اخذ احکام کو وہی ہے، جو استحسان کے بارے میں ہے، امام شافعی لکھتے ہیں:

القول بالاستحسان قول بان الله ترك بعض المصالح
الخلقة فلم يشرع من الاحكام ما يحققه لهم او يحفظ
عليهم وهو مناقض لقوله تعالى 'ايحسب الانسان ان يترك
سدى (۴۹۰)

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی اخذ بالاستحسان کی طرح مصالح مرسلہ کو بھی دلیل شرعی نہیں مانتے، یہی وجہ ہے کہ امام غزالی، امام شافعی کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ گو مصالح مرسلہ کی بنیاد پر حکم شرعی تو قائم ہو جائے گا مگر بحیثیت مصلحت ضروریہ نہ کہ بحیثیت مأخذ، امام کا بیان ہے:

كل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب
او السنة والاجماع والمصالح الغريبة التي لا تلام
التصرفات الشارع فهي باطله مطرحة من صار اليها فقد
شرع (۴۹۱)

بالاعبارت کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی مصالح مرسلہ کو شرعی حجت نہیں مانتے، تاہم اس حوالہ سے حقیقت حال کچھ اور ہے، درج ذیل عبارت پر غور کرنے کی ضرورت ہے:

المصلحة المرسله غيرنا يصرح بانكارها ولكن هم
عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المسئلة لا يطالبون
انفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشاهد لها بالاعتبار
بل يعتمدون على مجرد المناسبة اي كون الشيء انسب

واوفق هذا هو المسئلة المرسله. (۴۹۲)

ہمارے علاوہ دوسرے فقہاء مصلحت مرسلہ کا صراحتاً انکار کرتے ہیں، لیکن جب وہ مسائل کی تفریح کرتے ہیں تو مطلق مصلحت کو علت قرار دیتے ہیں، جس کے اعتبار کے لئے کسی متعین شاہد کو بھی ضروری نہیں سمجھتے، بلکہ سب مناسبت کو کافی سمجھتے ہیں، یعنی کسی چیز کا مناسب موافق ہونا ہی مصلحت قرار دیتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ استحسان، مصالح مرسلہ وغیرہ کی بناء پر تخریج مسائل ایک ایسی ضرورت ہے جس سے کسی وقت کا مفتی و امام مستغنی نہیں ہو سکتا، خواہ اس کا نام جو بھی رکھے اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو مصلحت مرسلہ ہی کے تحت اکثر ائمہ بشمول امام شافعی نے تخریج مسائل کیا ہے، کسی نے الگ مستقل اصطلاح وضع کی، کسی نے دوسری اصطلاحوں کے تحت اس کو داخل کیا ہے۔ امام غزالی نے استحسان کی طرح اصطلاح کو بھی موہوم دلائل کے نام سے یاد کیا ہے، اور لکھا ہے دراصل یہ نزاع صرف لفظی ہے، نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص اثر مرتب نہیں ہوتا۔

مصالح مرسلہ اور امام شاہ ولی اللہ:

اس ضمن میں امام شاہ ولی اللہ کی رائے امام شافعی سے مختلف نہیں، شاہ صاحب مصالح مرسلہ کو ماخذ کی حیثیت دیتے ہیں یا نہیں؟ ان کا بیان کچھ یوں ہے:

و منه حکم مرسله و مصالح مطلقه لم یوقتها ولم یبین

حدودها کبیان اخلاق الصالحه و اضدادها و استنادها

غالباً الی الاجتهاد بمعنی ان اللہ تعالیٰ علمہ قوانین

الارتفاقات فاستنبط منها حکمة و جعل فیها کلیة (۴۹۳)

شاہ صاحب کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ مصالح مرسلہ کو شارع نے مرسل چھوڑ دیا ہوتا ہے، اب عقل کی بنیاد پر کسی مصلحت کو مصلحت کا درجہ دے کر اس پر حکم دائر کرنا خود ”شارع“ بنانا ہے جو جائز نہیں۔

دراصل شاہ صاحب نے مصالح مرسلہ کی حجیت سے متعلق وہی کچھ لکھا جو امام شافعی نے

استحسان و مصالح کے ضمن میں لکھا، دونوں کی تعبیر کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے ہاں حکم کا استناد عام اصول شرع، مقاصد و قوانین شرع کی بجائے نص قرآن و حدیث کی طرف ہونا چاہئے۔ شاہ صاحب کی نظر میں تعلیل بالمصلح المرسلہ کی تعیین صرف نقل سے یعنی قرآن و سنت سے ہی ممکن ہے، امت کا کام ”تعلیل بالعلۃ“ ہے کہ وہ محض تلاش علت کرے، خود شارع نہ بیٹھے۔

شاہ ولی اللہ کے اقوال کی مناسب توجیہ یہ ہے کہ غیر مخصوص مسئلہ میں مجتہد کی حیثیت شارع کی نہیں ہوتی بلکہ وہ معبر محض ہوتا ہے، کیونکہ مشہور فقہی قاعدہ ہے کہ قیاس مثبت نہیں ہوتا ہے، بلکہ منظر ہوتا ہے اسی طرح بحث میں مجتہد اپنی طرف سے حکم لگانے والا نہیں ہوتا بلکہ وہ شریعت کا ترجمان اور تعبیر کنندہ ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب بھی تقریباً یہی کہنا چاہتے ہیں۔ ان تین ضمنی مآخذ فقہ کے بعد بھی ایک مسئلہ میں مخصوص حکم کا باعث عرف و عادت بھی ہوتا ہے، آئندہ بحث میں اس سے متعلق تفحص و تحقیق مطلوب ہے۔ اور شاہ صاحب کا اس حوالہ سے نقطہ نظر واضح کرنا ہے۔

۴- عرف و عادت بحیثیت ضمنی مآخذ شرع:

امام غزالی کے مطابق جو بات عقلی اعتبار سے راسخ ہو اور طبائع سلیمہ کے ہاں قابل قبول ہو، اسے عرف و عادت کہتے ہیں، لغوی لحاظ سے ”عادت“ معاودت سے ماخوذ ہے، تکرار و اعادہ کی وجہ سے ایک بات نفوس و عقول میں راسخ ہو جاتی ہے اور کسی تعلق اور قرینہ کے بغیر عام طور سے قبول کی جاتی ہے، اس طرح وہ حقیقت عرفیہ بن جاتی ہے لہذا مصداق کے اعتبار سے عادت اور عرف ایک ہی چیز ہے۔

اخذا حکام کے سلسلے میں عرف و عادت کی کیا حیثیت ہے؟ اس حوالہ سے دلائل کیا ہیں؟ ائمہ اربعہ کا اس حوالہ سے کیا نقطہ نظر ہے؟ شاہ ولی اللہ اس حوالہ سے کوئی مخصوص نظر رکھتے ہیں یا نہیں؟ بحث کا یہ حصہ ان سوالات کے جائزہ پر مشتمل ہے۔

عرف و عادت امام ابوحنیفہ کی نظر میں:

موفق المکی کی ”المناقب“ میں اس حوالہ سے بحث کا احصاء کیا گیا ہے، مذکورہ کتاب میں

امام ابوحنیفہ کی طرف یہ انتساب کیا گیا ہے کہ وہ جن مآخذ شرع اور دلائل فقہیہ کو بروئے کار لاتے تھے ان میں کتاب و سنت، آثار صحابہ، اجماع امت، قیاس، استحسان کے بعد عرف و عادت ہی خصوصی طور پر قابل ذکر ہے، امام صاحب کو جب مسئلہ پیش آتا اور قیاس استحسان اور مصالح مرسلہ سے بھی کام نہ چلتا تو وہ لوگوں کے تعامل کی طرف رجوع کرتے اور اخذ حکم کرتے، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحب کے ہاں مآخذ میں آخری مآخذ عرف و عادت یا تعامل امت رہا ہے۔

عرف کے شرعی دلیل ہونے کا ثبوت حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (۴۹۴)

یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ خدا کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

عرف و عام میں جس چیز کو امور حسنہ کے طور پر اختیار کیا گیا ہو، ظاہر ہے انسانی طبیعت اس کے ترک میں تنگی محسوس کر رہی ہوتی ہے، لہذا اس میں ایک قسم کا حرج ہوتا ہے، جو اسلام میں مدفوع ہے، البتہ اگر عرف عام کتاب و سنت کے خلاف ہو جیسے شراب نوشی، معاملہ سود، تو یہ عرف مردود ہے، کیونکہ ایسے عرف کو معتبر ماننے سے ترک نص لازم آتا ہے۔ چونکہ حنفی مذہب کے اہل تخریج نے فروعات میں عرف و عادت کو بھی خاصے مسائل میں پیش نظر رکھا، اس لیے فقہ حنفی کا سماج میں شیوع کا ایک بڑا عنصر عرف و عادت کی بنیاد پر تشریح بھی ہے۔

علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں:

فقہی مسئلے یا تو صریح نص سے ثابت ہوتے ہیں یہ پہلا ذریعہ ہے، یا قیاس و اجتہاد سے

ثابت ہوتے ہیں، ورنہ بہت سے مسائل مجتہد کے نزدیک اس کے زمانے کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ منصب اجتہاد پر فائز ہونے کے لیے جہاں قرآن و سنت اور عمیق فقہی بصیرت سے مجتہد کا متصف ہونا ہے وہاں مجتہد کا لوگوں کے عرف و عادت سے خوب واقف ہونا بھی ضروری ہے۔

عرف و عادت اور شاہ ولی اللہ:

شاہ ولی اللہ الہی احکام اور ان کے نواہی سے متعلق لکھتے ہیں:

ان كنت تريد النظر في معاني شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فحقق أولاً حال الاميين الذي بعث فيهم التي هي مادة تشريعة وثانياً كيفية اصلاحه لها بالمقاصد المذكورة

في باب التشريع والتيسير والاحكام الملة (۴۹۵)

ترجمہ: اگر تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو، تو پہلے عرب امیوں کے حال کی تحقیق کرو، جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تھے، وہی آپ کی شریعت کا تشریحی مادہ ہیں، اس کے بعد آپ کے اصلاح کی کیفیت کو سمجھو، جو آپ نے ان مقاصد کے تحت کی ہیں، جن کا تذکرہ تشریح و تیسیر و احکام ملت کے باب میں ہو چکا ہے۔

چونکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کے اولین مخاطب عرب قوم ہیں اور قرآنی عالمگیر اصول و کلیات کے نفاذ میں بطور ”خمیر“ استعمال ہوئی ہے، اس بنیاد پر اصول و کلیات کو عملی شکل میں منتقل کرتے وقت اس قوم کی عادات و رسوم اور دوسرے مالوفات کی رعایت رکھی گئی ہے۔

شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں ”عرف و عادت“ کے ضمن میں لکھتے ہیں: کہ بعض صالح مراسم و عادات کی حیثیت کو اسلام نے نہ صرف برقرار رکھا بلکہ اس کی شان بڑھا کر انہیں طاعات و عبادات کا درجہ دیا ہے، تاکہ لوگ انہیں ادا کرنے میں ایک دوسرے پر فخر کریں اور انہیں خوش دلی اور رغبت سے بجلائیں، عیدین و جمعہ کے بڑے بڑے اجتماعات میں عربوں کی عادت کی یہی روح کار فرما ہے۔

شاہ صاحب چونکہ دین اسلام کو ایک جامع ضابطہ حیات کے طور پر دیکھتے ہیں، وہ دین و دنیا میں زبردست انضمام کے حامی ہیں، اس لئے وہ شریعت کے دو بنیادی شعبوں کی تقسیم اور ان میں نفاذ احکام کی نوعیت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عرب قوم میں شریعت نے عادات و رسوم میں اصلاح کا کیا طریقہ اختیار کیا؟ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

شارع نے انہیں دو قسم کے علوم سے مستفید فرمایا ہے، ایک ان میں سے مصالح و مقاصد کا

علم ہے، اس سے مراد وہ علم ہے جس میں شارع نے نفس کی اصلاح و تہذیب کو بیان کیا ہے، یعنی وہ اخلاق جو دنیا و آخرت میں فائدہ مند ہوں، انہیں حاصل کیا جائے اور ان کے متضاد اخلاق کو زائل کیا جائے، اس علم میں تدبیر خانہ داری، آداب معاشرت، مدنی سیاست جیسے شعبے آتے ہیں، شارع نے نہ تو اس سلسلے میں مقدمات مقرر کیے نہ کسی قاعدے وضابطے سے ان حدود کا تعین کیا، نہ معلوم و معروف علامات سے اس کی شکل و صورت کو نمایاں و ممتاز کیا، بس پسندیدہ امور کی ترغیب دی اور رذائل سے بچنے کو کہا، یعنی مصالح و مفاسد کے اختیار کرنے میں کسی قوم کی عادات و رسومات ہی کو معیار بنایا گیا۔

خلاصہ بحث:

اس باب میں فقہ اسلامی کے بنیاد ماخذ اور اس کے ضمنی ماخذ یعنی استحباب حال، استحسان، مصالح مرسلہ، عادت و عرف کے اس تحقیقی جائزہ سے یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ مصادر شرع سے متعلق شاہ صاحب مجتہدانہ بصیرت رکھتے تھے، ایک لحاظ سے شاہ صاحب کا ان ادلہ شرعیہ میں تصرفات سے یقین ہو جاتا ہے کہ وہ مجتہد مستقل ہیں، تاہم دوسری طرف اگر وہ اس مرتبہ پر فائز ہیں، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ائمہ اربعہ کی طرح ان کے مذہب کی تفصیلات کہاں ہیں؟ اور ان کے تبعین کہاں ہیں؟ یہی انصاف ہے کہ فقہی میدان میں شاہ صاحب کو غیر معمولی عبقری شخصیت قرار دی جائے، اور انہیں اس میدان میں امام بیہقی، امام غزالی، قطلوبغا، ابن خلدون جیسے حضرات کے پایہ کا سمجھا جائے۔

شاہ صاحب کی اس حیثیت کا اسلئے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ دینی اعتبار سے ان کی ہمہ جہت خدمات مسلم ہیں، تاہم امر واقع یہ ہے کہ ان حوالوں سے شاہ صاحب کی مجتہدانہ شان اور ان کی مخصوص انتقادی نظر علوم اسلامیہ میں یقیناً ایک نئے باب کا اضافہ ہے، جسے مقالہ نگار آجا کر کرنے کے لئے ساعی رہا اور منظر عام پر لانے میں اپنی بساط بھر کوشش کرتا رہا۔

شاہ صاحب نے سنت کو قرآن حکیم کے شارح ہونے کے طرق پر تفصیلی کلام کیا، انہوں نے صحت اور تلقی بالقبول ہونے کی بنیاد پر کتب حدیث کی نئی درجہ بندی کی، احادیث تشریحی و غیر تشریحی کی رعایت کے ساتھ سنت کو قرآن، جو دستوری کتاب ہے، کی تشریح و تعبیر کی حیثیت

سے مانتے ہیں، شاہ صاحب فقہ کی تشکیل میں سنت کو نمایاں مقام دیتے ہیں، اس طرح قرآن و سنت پر مبنی جو دینی شاہراہ زندگی تشکیل پاتی ہے وہ افراط و تفریط سے بالکل مبرا ہے، امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس راہ کی تفصیل لکھی۔

المختصر اوپر مذکورہ فقہ کے چاروں اساسی اور ثانوی ماخذ میں شاہ صاحب جو نئی طرح متعارف کراتے ہیں۔ وہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے اور اس باب کے خلاصے کے طور پر چاروں ماخذ میں ہر ایک ماخذ کے بارے میں شاہ صاحب کی ممتاز فکر درج ذیل ہے۔

ماخذ اول قرآن حکیم اور شاہ صاحب کی نئی طرح:

قرآن حکیم کے حوالہ سے شاہ صاحب نے پہلی بار علوم خمسہ، یعنی علم الاحکام، علم المناظرہ، علم التذکیر بالاء اللہ، علم التذکیر بایام اللہ اور علم التذکیر بالموت وبعث الموت کے عنوانات کے ذیل میں فہم القرآن کا طریقہ متعارف کر کے ایک منفردانہ اضافہ کیا، دراصل یہ علوم خمسہ فہم قرآن کے لئے کلید کی حیثیت رکھتے ہیں، جس طرح قرآن کریم کا فارسی میں ترجمہ کی سبقت کا سہرا آپ کے سر ہے، اسی طرح قرآن کریم کے اعجاز کو نظم آیات اور بلاغت سے نکال کر ان کے معانی اور مقصد نظام حیات تک وسعت دینا بھی شاہ صاحب کا کارنامہ ہے۔ وہ نزول آیات کے بارے میں قرآنی آیات کو شخصیات و واقعات مخصوصہ کے پس منظر میں دیکھنے کے روادار نہیں تھے، البتہ جہاں فہم قرآن کا مخصوص واقعہ کی تعلیم پر توقف ہو، تو محض تقریب فہم کے لئے اس واقعہ کا استحضار مناسب سمجھتے ہیں، وگرنہ ہر قرآنی آیات کو اپنے مفہوم میں مستقل اور فی ذاتہ مکمل کلام کے طور پر دیکھتے ہیں۔

اس طرح شاہ صاحب قرآن کے عمومی مقصدیت کو پیش نظر رکھ کر قرآنی آیات کو زندگی کے مسائل میں ناطق کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور قرآن کو ایک زندہ دستور حیات کے پیرائے میں پیش کرتے ہیں۔

شاہ صاحب محکم و متشابہ قرآنی میں مخصوص انتقادی نظر رکھتے ہیں، اس حوالہ سے بھی وہ نہ تو بالکل متقدمین کی طرح متشابہات میں بحث کے عدم مجوزین کے مکتب فکر والوں کی طرح سکوت کے قائل ہیں، نہ ہی اس میں معتزلہ کی طرح خوض کو مستحسن خیال کرتے ہیں، اس حوالہ سے شاہ

صاحب اپنے مسلمہ اصول اعتدال کی راہ پر گامزن نظر آتے ہیں، شاہ صاحب تاویلات آیات متشابہات کے سلسلے میں اشاعرہ کے مسلک پر کاربند ہیں۔

شاہ صاحب نے جس طرح نظم قرآن، نسیق آیات قرآنی کے حوالہ سے نئی طرح کی بنیاد ڈالی، ایسے ہی آپ نے نسخ فی القرآن کے حوالہ سے نسخ کے ممکنہ تقلیل کا ممتاز نظریہ پیش کیا، نسخ کے ممکنہ تقلیل کے اصولوں پر عمل پیرا ہوتے ہوئے بیس منسوخ آیات کو پانچ آیات پر لائے ہیں۔

شاہ صاحب فقہ و احکام کے نفاذ میں مبعوث فیہ قوم کی عادت و نفسیات کے عمل دخل کو ایک لازمی امر سمجھتے ہیں، یعنی ان کے اس نظریہ کے مطابق اسلام نے عربوں کے مالوفات کو دیکھ کر شریعت کا نظام دیا ہے، شاہ ولی اللہ ہر چیز میں غلو اور انہماک کو غیر مستحسن سمجھتے ہیں، حتیٰ کہ علم قراءت اور عبادات تک میں اعتدال کے دامن کو پکڑے رکھنے پر زور دیتے ہیں اور ان شعبوں میں بھی غلو کے بھیانک نتائج سے خبردار کرتے ہیں۔

شاہ صاحب قرآن کو ایک ہادی کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور دین کی عالمگیریت ان معنوں میں لیتے ہیں کہ قرآن حکیم ابدی دستور حیات ہے اور ہر خطہ کے انسانوں کی دینی، قومی و سیاسی زندگی کی صورت گری کرتا ہے۔

مآخذ ثانی سنت اور شاہ صاحب کی نئی طرح:

فقہ کا مآخذ ثانی سنت سے متعلق شاہ صاحب کی نئی طرح و انفرادیت یہ ہے کہ وہ سنت کو بحیثیت تشریح و تبیین کتاب اللہ خیال کرتے ہیں، وہ اقسام حدیث، خبر واحد کی قبولیت، تعارض احادیث اور ان کے ارتقاع، حدیث تشریحی و غیر تشریحی، روایت لفظی و روایت معنوی، کتب حدیث کی نئی درجہ بندی اور مؤطا امام مالک کا ان میں مقام سے متعلق مخصوص زاویے متعین کرتے ہیں۔

شاہ صاحب کتب حدیث کی درجہ بندی کے مقام کی تعیین سے متعلق طبقات کتب جیسے عنوانات کے ذیل میں مخصوص طرح ڈال گئے ہیں، شاہ صاحب کا ایک مخصوص نظریہ اجتہاد کی ضرورت کا ہے، اس کی ضرورت ہر زمانے میں رہی ہے اور اس میں جمود دراصل زندگی میں جمود

کے برابر ہے، شاہ ولی اللہ اولیات عمر کے بیان سے یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ اجتہاد ایک مسلسل عمل ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے اجتہاد و تقلید کے حوالہ سے سیر حاصل بحث کی ہے، انہوں نے اس حوالہ سے مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے، جس میں اجتہاد و تقلید سے متعلق پائی جانے والی بے اعتدالیوں کو طشت از بام کیا، اس میں راہ عدل کی تعیین کی اور پوری بصیرت کے ساتھ اس موضوع کی تنقیح کر کے دونوں کی ضرورت کو مٹھس کیا۔

مآخذ ثالث اجماع اور شاہ صاحب کی نئی طرح:

فقہ کا مآخذ ثالث اجماع امت ہے جس قدر اس کی اہمیت ہے اسی قدر اس سے بے اعتنائی برتی جا رہی ہے، شاہ صاحب کی نظر میں اجماع تشریح و قانون سازی میں بے پناہ وسعت کا باعث ہے اور یہ اجتہاد کی اعلیٰ ترین شکل ہے، شرع کو انسانی تمدن سے ہم آہنگ کرنے کا بڑا ذریعہ ”اجتہاد فردی“ سے بڑھ کر ”اجتہاد اجتماعی“ ہے، جو اجماع کی شکل میں مسلمانوں کا روایتی ورثہ ہے، شاہ صاحب انسانی تہذیب و تمدن میں ارتقاء پر زبردست یقین رکھتے ہیں، ان کے نظریہ ارتقاقت سے یہ امر بالکل نمایاں ہے، لہذا انسان جس قانون کا مکلف ہے وہ شریعت اسلام ہے، تاہم شریعت کا وہ پہلو جو انسانی مصالح کی صورت میں ہے، قابل توجہ ہے، وہ اس حوالہ سے جلب منفعہ و دفع مضرت جیسے اصولوں کی روشنی میں قانونی گھتوں کو حل کرنا چاہتے ہیں۔

شاہ صاحب چونکہ اجماع کو اجتہاد ہی کا نام دیتے ہیں، یہ دراصل الہی قانون کی تعبیر ہی ہے، لہذا وہ تشریح کے معاملے میں اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان خود شارع نہ بیٹھے، وہ اجتہاد کے تمام شرائط کو برابر رکھنا ضروری سمجھتے ہیں اس حوالے سے مقالہ میں شامل اس امر کا تجزیہ بھی شامل ہے کہ عصر حاضر میں اجتماعی اداروں کی تشکیل سے اجماع شرعی پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں، آج کے قومی ادارے قومی اسمبلی و سینٹ کو ”اجماع شرعی“ کے طور پر کیسے استوار کئے جاسکتے ہیں۔

مآخذ رابع قیاس شرعی میں شاہ صاحب کی نئی طرح:

شاہ صاحب نے فقہ اسلامی کے چوتھے مآخذ قیاس شرعی سے متعلق جو انتقادی نظریہ پیش

کیا وہ اپنی مثال آپ ہے، قیاس کی مرکزی بحث ”علت“ سے متعلق شاہ صاحب نے جس بالغ نظری کے ساتھ بحث کی وہ ایک معلوماتی و دلچسپ موضوع ہونے کے ساتھ ان کی اعلیٰ درجہ کی فقہت کی غماز بھی ہے۔ شاہ صاحب خود چونکہ اسرار شریعت کے رمز شناس ہیں، احکام میں حکمت و اسرار کی تلاش دقیق فن ہے، تاہم شاہ صاحب نے اس میدان میں اپنا سکہ منوایا، قیاس میں ان کا پورا ارتکاز ”علت و حکمت“ کی تلاش پر رہا ہے، شاہ صاحب نے قیاس کی حدود کی نشان دہی کی اور وہ قیاس کو تشریح کا بڑا باعث گردانتے ہیں۔

گہری نظر سے دیکھا جائے تو آپ نے شرع کے بنیادی منابع اور ثانوی ماخذ میں سے ہر ایک ماخذ کے بارے میں اپنی بے لاگ تنقیدی نظر کو پیش کیا، اور شرائع کے اصول میں خوب ذہنی جولانی کی، اس طرح شاہ صاحب نے فروعات سے لے کر اصول تک اپنی نئی طرح متعارف کی۔ شاہ صاحب کے بیان کردہ چار ماخذ قرآن، سنت، اجماع و قیاس کے بعد ضمنی ماخذ یعنی استحباب حال، استحسان، استصلاح، عرف و عادت وغیرہ سے متعلق مخصوص نظریات کے حامل ہیں، اپنی اپنی جگہ پر ان کی تفصیل گزر چکی ہے، دراصل ثانوی ماخذ کا انسان کی حرکی (Dynamic) و عملی زندگی کے نتیجے میں نئے پیش آمدہ مسائل کے حل کے ساتھ گہرا تعلق ہے، قانون و تشریح میں لچک کا بڑا باعث ہے۔

المختصر شرع کے اساسی ماخذ قرآن و سنت، اجماع و قیاس اور ثانوی ماخذ استحباب حال، استحسان، استصلاح، عرف و عادت، وغیرہ جیسے مصادر سے متعلق دوسرے مفکرین سمیت شاہ ولی اللہ کے نظریات کا بھرپور تحلیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے، جس میں گوسائسی انداز میں منضبط نتائج کو قلم بند نہیں کیے گئے البتہ متعلقہ بحث کے آخر میں خلاصہ بحث کے عنوان سے بحث کا ماحصل پیش کیے گئے ہیں۔

شریعت نے مادی ضروریات کا کہاں تک لحاظ رکھا ہے؟ انسان معاد کے ساتھ معاش کے مسئلے کن حدود کے اندر رہتے ہوئے حل کر سکتا ہے۔ اس کی تفصیل جدا گانہ بحث شاہ ولی اللہ کے معاشی افکار کے جائزے کے ضمن میں پیش کی گئی ہے۔

حوالہ جات

- (۱) الغزالی، امام ابی حامد محمد بن محمد "المستصفیٰ من علم الاصول و بذیلہ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" مطبوعہ منشورات الرضی، قم، ایران ۱۳۳۲ھ، ج ۱، ص ۴۲۔
- (۲) "سورة المائدة" ۴۸: ۵
- (۳) قرآنی آیت ان الدین عند الله الاسلام و من یتغ غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین اور حدیث ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتُم بهما القرآن و السنة (أو كما قال صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف اشارہ ہے۔
- (۴) صدر الشریعہ، عبید اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ "تنقیح الاصول شرح توضیح و شرحہ التلویح" مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی۔ ص ۸۸
- (۵) "سورة ابرهیم" ۲۴: ۱۴
- (۶) دہلوی "التفهيمات الالهيه" ج ۱، ص ۲۰۵ تفہیم: ۲۲ (مبحث شعب الدین طرقات)۔
- (۷) ایضاً۔
- (۸) الغزالی امام ابی حامد محمد بن محمد "المستصفیٰ من علم الاصول و بذیلہ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، مطبوعہ منشورات الشریف الرضی، قم ایران ۱۳۳۲ھ، ج ۱، ص ۸۰۔
- (۹) زمخشری ابوقاسم جار اللہ "الفائق فی غریب الحدیث" بیروت، ۱۹۷۹ھ ج ۳، ص ۱۳۳
- (۱۰) الغزالی "المستصفیٰ من علم الاصول" ج ۱، ص ۸۱
- (۱۱) ابن منظور افریقی "لسان العرب" دار صادر بیروت مادہ ف۔ ق۔ ہ
- (۱۲) الرطبی خیر الدین "منحة الخالق علی البحر الرائق" مطبوعہ دار الکتب العربیہ بکبریٰ مصر، ج ۱، ص ۳۔
- (۱۳) رشید (علامہ) رضا مصری "التفسیر المنار" مکتبہ المنار بمصر۔
- (۱۴) "سورة البقرة" ۲: ۲۶۹
- (۱۵) ابن عباس آیت "ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً" میں حکمت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ حکمت ناسخ و منسوخ محکم تشابہ، آیات کی تقدیم و تاخیر اور آیات ربانی سے استفادہ حرام و حلال کو سمجھنے کا نام ہے۔
- (۱۶) ترمذی ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الجامع الترمذی ابواب الاحکام، مطبوعہ سعید کمپنی کراچی ج ۱، ص ۲۴۷۔
- (۱۷) قرآن کریم میں کتاب کے ساتھ جہاں جہاں حکمت کی اصطلاح مرقوم ہے وہ درج ذیل آیات ہیں۔

وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۱۱۳:۴ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۵۴:۴
لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ۸۱:۳ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۱۵۱:۲
وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۴۸:۳

(۱۸) صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود "تنقیح الاصول ، متن التوضیح" ، مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی
ص: ۵۹

(۱۹) صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود "تنقیح الاصول ، متن التوضیح" ، مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی
ص: ۵۹

(۲۰) ایضاً

(۲۱) "الموسوعة الميسرة في الاديان والمذاهب المعاصرة" التقديم الامين العام للندوة
للشباب الاسلام مانع بن حماد الجهني "مطبوعہ کسنی دارالکتب لاہور۔

(۲۲) الغزالی امام ابی حامد محمد بن محمد "احیاء العلوم الدین" مطبوعہ مکتبہ الحقانیہ محلہ جنگلی پشاور (مقدمہ)۔

(۲۳) مناظرات کے معنی مدار اور علت کے ہیں، یہ اصول فقہ کی اہم اصطلاح ہیں، مناظرات سے متعلق پوری بحث باب
کے اسی حصہ قیاس کے ضمن میں مندرج ہے۔

(۲۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۱۴

(۲۶) ایضاً

(۲۷) بہاری ملاحب اللہ ابن عبدالشکور "مسلم الثبوت" مطبوعہ کتب خانہ مجیدیہ، طبع ملتان ۱۹۹۰ء، ص ۴۸

(۲۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۳۔

(۲۹) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی (م ۶۳۱ھ) "احکام فسی اصول الاحکام" مطبوعہ دارالکتب
العلمیہ بیروت لبنان، ج ۱، ص ۸۲۔

(۳۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۳۔

(۳۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ، "الفہیمات الالہیہ" ج ۱، ص ۲۳۔

(۳۲) "سورة التوبه" ۱۲۲:۹۔

(۳۳) "سورة النساء" ۸۳:۴۔

(۳۴) امام رازی "تفسیر ابن کثیر" مطبوعہ دارالکتب

(۳۵) الترمذی، ابویسعی محمد بن یسعی بن سورہ م ۲۷۹ھ "لسن الترمذی" ابوب الاحکام ماجاء فی القاضی

کیف یقضی مطبوعہ ایچ ایم سعید، کراچی ۲۰۰۰ء۔

(۳۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" مطبوعہ بیتہ الاوقاف حکومت پنجاب

(۳۸) ”تفسیر ابن کثیر“ جلد ۱ صفحہ ۱۰، (مقدمہ) میں عبد اللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ جب ہم میں سے کوئی دس آیتیں سیکھتا تھا، تا وقت اُن کے معنی اور ان پر عمل کرنے کے طریقے پوری طرح نہ سیکھ لیتا آگے نہ بڑھتا تھا، ابو عبد الرحمن سلمی فرماتے ہیں کہ، جو حضرات ہم کو درس دیتے تھے، وہ رسولؐ سے تعلیم حاصل کرتے تھے اور طریقہ یہ تھا کہ دس آیتیں سیکھ کر جب تک اُن کے مطابق عمل نہ کر لیتے تھے آگے نہ بڑھتے، اُن کا قول ہے کہ ہم نے قرآن اور عمل دونوں چیزیں ساتھ ساتھ سیکھی۔

(۳۹) ابن خلدون عبد الرحمن م ۵۰، ”مقدمہ ابن خلدون“ دار لکتب العلمیہ بیروت ص ۳

(۴۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ، ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۲۸، (المبحث السابع مبحث استنباط الشرائع)

(۴۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ، ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۲۸، (المبحث السابع مبحث استنباط الشرائع)

(۴۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”الانصاف فی بیان سبب الاختلاف“ ص ۳

(۴۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”الخير الكثير“ (عربی) مطبوعہ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ص ۱۲

(۴۴) ابو زہرہ محمد ”اصول الفقہ“ دار الفکر العربی، مصر، مطبوعہ ۱۳۷۳ھ ص ۱۱

(۴۵) واضح ہو کہ تحفہ امام نوشہروی نے فقہ عمر کے نام سے شاہ صاحب کے بیان کردہ فقہ کو مستقل طور پر شائع کیا ہے یہ مجموعہ مقالہ نگار کے سامنے ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور طبع ۱۹۵۲ء کا نسخہ ہے۔

(۴۶) تحفہ امام نوشہروی ”فقہ عمر“ ماخوذ از ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور طبع ۱۹۵۲ء، اس تالیف میں اس حوالہ سے حضرت شاہ صاحب کی عبارت ذیل قلم بند کی گئی ہے۔

هذا ما وفقني الله عز وجل له من تدوين مذهب الخليفة الاواب الناطق بالصدق والصواب امير المؤمنين عمر بن الخطاب والمذاهب الاربعة منه بمنزلة الشروح من المتون والمجتهدون من صاحبه بمنزلة المجتهدين المنتسبين من المجتهد المستقل.

(۴۷) علامہ ابن قیم ”اعلام الموقعين عن رب العلمين“ مطبوعہ دار الفکر بیروت لبنان، الطبعة الثانية

۱۳۹۷ھ ج ۱، ص ۲۲

(۴۸) ایضاً۔ یہ واضح ہو کہ اصحاب الحدیث الرائے اسلامی تاریخ میں ایک بڑی تقسیم ہے، ابتداء اسلام میں یہ تعبیری اور نوعی انداز کا اختلاف تھا، بعد میں یہ اختلاف اپنی جہت بدلتا رہا، شاہ صاحب اس اختلاف کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں، کہ امام سفیان ثوری امام فی الحدیث ہیں، امام فی السنۃ نہیں، امام اوزاعی امام فی السنۃ ہیں، امام فی الحدیث نہیں اور امام مالک بن انس امام فی السنۃ والحدیث دونوں یعنی جامع ہیں، اس کا

مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ پر حدیث کا غلبہ ہے، جبکہ امام اوزاعی پر فقہیت و اجتہاد کا جبکہ امام مالک دونوں میدانوں کے شہسوار تھے۔

(۴۹) دہلوی شاہ ولی اللہ "تسهیل الدرایہ المؤطا" (مقدمة المسوی و المصفی) شروح مؤطا امام مالک قدیمی کتب خانہ ۲۰۰۱ء ص ۲۹۔

(۵۰) ابن خلدون عبدالرحمن "مقدمہ ابن خلدون" دارالکتب العلمیہ، بیروت ۱۹۷۸ء، ص ۴۳۶۔

(۵۱) ابن کثیر، ابوالقداء، الحافظ ابن کثیر، الدمشقی، ۴۷۷ھ "البدایہ والنہایہ" دارالکتب العلمیہ، لبنان، بیروت الطبعة الاولی الجزء العاشر ص ۱۸۹

(۵۲) اشرف، الدكتور عبداللہ "ترجمة امام مالک" مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۳۱،

(۵۳) دکتور، صحیحی محمضانی "فلسفہ التشريع الاسلامی" المجلس العلمی، ص ۲۵

(۵۴) "فہرست ابن ندیم" مطبوعہ رحمانیہ، مصر، ۱۳۳۸ھ ص ۲۸۰

(۵۵) دہلوی "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" بیئۃ اوقاف، حکومت پنجاب، لاہور ۱۹۷۱ء ص ۱۶

(۵۶) ابن کثیر "البدایہ والنہایہ" ج ۱۰، ص ۸۸۰ میں مصنف نے امام ابوحنیفہ کی تاریخ وفات میں مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد اس قول کو ترجیح دی کہ آپ کی وفات ۱۵۰ھ میں ہوئی، حسن اتفاق ہے کہ یہی تاریخ امام شافعی کی یوم ولادت ہے۔

(۵۷) کروری الموفق بن احمد المکی م ۵۶۸ھ، "مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ" مطبوعہ دارالکتب العلمیہ، لبنان، بیروت طبع ۱۳۰ھ

(۵۸) امام ابوحنیفہ کے ہاں استحسان اہم ماخذ شرع ہے، اسے قیاس خفی بھی کہتے ہیں، لہذا یہ کسی چیز کو اچھا سمجھنا ہے

جبکہ اصطلاحاً اس کی مختلف تعریضیں کی گئی ہیں، علامہ سرحدی نے المبسوط، ج ۱، ص ۲۹۸ میں اسے "سرک

القیاس والاخذ بما هو اوفق للناس" کی ہے، اسی تاب میں اور جگہ الاخذ بالسماحة والابتغاء

ما فیہ الرحمة کے الفاظ سے یہ تعریف منقول ہے، مصطفیٰ الزرقاء نے المدخل الفقہی العام میں،

الاتفات الی مقاصد الشرعیة فی ابتغاء الاصلح کے الفاظ سے اس کی تعریف کی ہے، لہذا

ظاہری طور پر استحسان نئے حالات میں عدل کو منظم کرنے کے لئے راہ تلاش کرنا اور قانون اور عدالتی عمل

میں انصاف اور چلچل کی حوصلہ افزائی کی بہترین شکل ہے، تشریح میں وسعت پیدا کرنے کا بڑا عنصر ہے، تا

ہم اس کا اطلاق شرعی مہارت کے ساتھ خوف خدا کا بھی متقاضی ہے، اصحاب علم نے استحسان کے اس پہلو

کو دیکھ کر صاف کہا کہ یہ تحریف نبی الدین ہے، صاحب کشف الاسرار فخر الاسلام بزدوی نے امام ابوحنیفہ

کے مطاعن میں سے ایک طعن استحسان کو ماخذ شریعت کا تسلیم کرنا بھی شمار کیا ہے، وہ لکھتے ہیں "استحسان

چونکہ دلیل پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ من مانی اور خواہش کی اتباع ہے، اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دینا جو

دلیل شرعی ہے خواہش نفسانی کی پیروی کے سوا اور کیا ہے؟ بہر حال امام ابوحنیفہ کے ہاں استحسان اہم ماخذ شرع ہے۔

(۵۹) کردری الموفق بن احمد المکی م ۵۶۸ھ، ”مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ“ مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، لبنان، بیروت طبع ۱۳۰۱ھ

(۶۰) محمد ابو زہرہ، ”ابو حنیفہ حیاتہ و عصرہ“، مصدر دار الفکر العربی ۱۹۴۷ء ص ۲۰۸۔

(۶۱) ابن کثیر، ابوالفداء، الحافظ ابن کثیر، دمشقی، م ۴۷۷ھ ”البدایہ والنہایہ“ دار الکتب العلمیہ، لبنان، بیروت الطبعة الاولیٰ ۱۴۰۵ھ المجلد العاشر ص ۲۱۰، ابن کثیر لکھتے ہیں کہ امام محمد اور امام کسائی کی وفات حسرتناک چونکہ ایک ہی دن ہوئی، لہذا وقت کے حاکم ہارون الرشید نے یہ تاریخی تبصرہ کیا کہ ہم نے آج فقہ اور علم لغت دونوں کو دفن کر دیئے۔

(۶۲) ڈاکٹر حمید اللہ ”امام ابو حنیفہ کی تلوین قانون اسلامی“ کراچی اردو اکیڈمی سندھ طبع ۱۹۸۳ء، ص ۲۸

(۶۳) گنگوہی حنیف ”معدن الحقائق شرح کنز الدقائق“، دارالاشاعت، اردو بازار کراچی ص ۱۰،

(۶۴) ذہبی، حافظ شمس الدین ”سیر اعلام النبلاء“ مکتبہ تراث العربی، مصر ۱۳۵۰ھ ج ۵، ص ۲۳۶، (ترجمہ حماد بن ابی سلیمان)

(۶۵) ابن کثیر، ابوالفداء الحافظ ابن کثیر، دمشقی، م ۴۷۷ھ ”البدایہ والنہایہ“، دار الکتب العلمیہ، لبنان، بیروت، الجزء العاشر، ص ۲۶۳۔

(۶۶) ایضاً

(۶۷) مولانا عبید اللہ سندھی صاحب نے اپنے مقالہ ”شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف“

میں اس امر کا تذکرہ کیا ہے کہ فقہ حنفی کو حکومتی سرپرستی کی وجہ سے قبولیت ملی، چونکہ اس فقہ کا اطلاق و نفاذ رہا،

اس لئے اسے قبول عام حاصل ہوا، اور معاصر مذاہب کے مقابلے میں اس کا شیوع زیادہ رہا، جبکہ شافعی

مذہب کو اختیار کرنے والے بڑے اہل علم جو گزرے ہیں انہوں نے بڑی تالیفات لکھیں، اس میں ایک

لحاظ سے واقعیت بھی ہے، شافعی مذہب کے بڑے علماء میں ابواسحاق فیروز آبادی (م ۴۷۶ھ) جو ”مہذب

“ جیسی کتاب کا مؤلف تھے، ابو حامد محمد بن محمد الغزالی (م ۵۰۵ھ) جو ”الوجیز“ المستصفیٰ“ اور احیاء علوم

الدین“ جیسی نادر روزگار کتب کے مصنف اور عظیم فلسفی تھے، ابوالقاسم رافعی (م ۲۶۳ھ) جنہوں نے فتح

الغزیز شرح وجیز لکھی، اسی طرح قاضی عز الدین ابن سلام (م ۶۶۰ھ) جو شاہ صاحب کے لئے بھی ایک

آئڈیل (IDEAL) شخصیت ہیں، خود شاہ صاحب لکھتے ہیں ”میں نے حجۃ اللہ البالغہ ان کی پیروی میں

لکھا، ان کی کتاب ”قواعد الاحکام فی مصالح الانام“ ایک علمی خزینہ ہے، اس طرح شارح مسلم نووی

(م ۶۷۶ھ) جو الکتاب الکبیر، المجموع، شرح مہذب، شرح صحیح مسلم، کتاب منہاج الطالبین کے مصنف

ہیں، بھی شافعی المذہب تھے، ان علماء کے علاوہ قاضی ابن دینق العید (م ۷۰۲ھ) تقی الدین علی سبکی (م

(۵۶) مؤلف تکرملہ المجموع للنووی، شرح منہاج المبیضاوی و فتاویٰ سبکی، اور تاج الدین عبدالوہاب سبکی (م ۱۷۷۷ھ)، مؤلف جمع الجوامع تترجمہ شرح منہاج المبیضاوی، طبقات شافعیہ الکبریٰ اور جلال الدین سیوطی مؤلف کتب کثیرہ مثلاً تفسیر القرآن الکریم الاتقان، خصائص الکبریٰ وغیرہ ان کے علاوہ بھی کئی جہاں علم شافعی المذہب ہو گزرے ہیں۔

(۶۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ، "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۱۲۷۔ باب الفرق بین اہل الحدیث و اہل الرائے۔

(۶۹) ایضاً

(۷۰) ابو زہرہ محمد "اصول الفقہ" دار الفکر العربی بمصر مطبوعہ ۱۳۷۷ھ ص ۱۱۔

(۷۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱۔ ص ۱۲۵۔

(۷۲) "سورة النحل" ۸۹:۱۶

(۷۳) بیضاوی، ناصر الدین ابی سعید عبداللہ بن عمر اشیرازی، قاضی الشافعی م ۱۷۹۷ھ "انوار التنزیل و اسرار التأویل" طبع نولکشور لکھنؤ، ۱۳۸۳ھ، ج ۱، ص ۵۵۴۔

(۷۴) شاطبی ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ غرناطی مالکی م ۱۷۹۰ھ "الموافقات" المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ بمصر ج ۳، ص ۳۶۷، القرآن علی اختصارہ جامع ولا یكون جامعاً الا والمجموع فیہ امور کلیات۔

(۷۵) علوم القرآن آج ایک اہم شعبے کے طور پر سامنے آیا ہے، بے شک قرآن حکیم خالق کائنات کی طرف پوری انسانیت کے لئے رشد و ہدایت کا سرچشمہ ہے، اس لئے اس کتاب کی تفہیم سے متعلق ہر دور میں علماء اپنا حصہ ڈالتے رہے ہیں۔

علوم القرآن سے دو قسم کے علوم مراد ہیں: ایک تو وہ علم جو قرآن حکیم میں مذکور یا اس سے ماخوذ ہیں، قاضی ابوبکر ابن عربی نے قانون التاویل میں ان علوم کو تین حصوں یعنی: توحید، تذکیر اور احکام کے ذیل میں بیان کیا، جبکہ شاہ ولی اللہ نے علوم خمسہ میں ان کا احصاء کیا ہے، دوسری قسم ان علوم کی وہ ہے، جو قرآن کے مختلف پہلوؤں سے متعلق معلومات و تحقیقات پر مبنی ہیں۔

(۷۶) "سورة الحجر" ۹:۱۵

(۷۷) "المنجد فی اللغة" مطبوعہ انتشارات اسماعیلیان، تہران، س، ن، تحت مادہ "قراء"

(۷۸) سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن م ۹۱۱ھ "الاتقان فی علوم القرآن" مکتبۃ المعرفیہ کانسی روڈ کوئٹہ ۱۳۲۵ھ، بحث النوع السابع عشر، ج ۱، ص ۱۳۷۔

(۷۹) البزدوی، "اصول البزدودی و کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام" دارالکتب العلمیہ، بیروت، س، ن، ج ۱، ص ۳۶۔

(۸۰) آمدی سیف الدین ابوالحسن علی، م ۶۳۱ھ "الاحکام فی اصول الاحکام" مطبوعہ دارالکتب العلمیہ،

بیروت لبنان، ج ۱، ص ۱۳۸ (الاسل الاول فی تحقیق معنی الكتاب)۔

(۸۱) زرقانی عبدالعظیم ”مناهل العرفان فی علوم القرآن“ دارالکتب العلمیہ، بیروت لبنان، ج ۱، ص ۱۳۸
 (۸۲) دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں جعد بن درہم نے خلق قرآن کا عقیدہ گھڑ دیا، بعد میں جہم بن صفوان نے اسی عقیدہ کو پروان چڑھایا، وہ کہتے تھے، کہ قرآن حکیم اگرچہ نبی کریمؐ کا معجزہ ہے، مگر وہ خدا کی مخلوق ہے، معتزلہ جن کو حکومتی تائید حاصل تھی، وہ بھی کہتے ہیں، کہ قرآن مخلوق ہے، اس کے بالمقابل محدثین کی جماعت تھی، جو قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہتی تھی، قرآن کو قدیم کہنے سے ان کی مراد کلام نفسی تھا نہ کہ کلام لفظی، جبکہ معتزلہ جو قرآن کو مخلوق کہتے تھے، وہ بھی لفظی قرآن کے مخلوق ہونے کے دعویدار تھے۔

اگرچہ بات اتنی سی تھی، اور یہ نزاع حقیقی نہ تھا بلکہ لفظی تھا اس کے باوجود سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ تاریخ اسلام میں یہ واقعہ جس شد و مد کے ساتھ پیش کیا گیا، اس کے اسباب کیا تھے، بغداد وغیرہ شہروں میں یہ مسئلہ طوفان کی شکل میں کیسے نمودار ہوا؟ اور بڑے بڑے علماء اس مسئلہ کی زد میں کیسے آئے؟۔

بات دراصل یہ ہے کہ خلق قرآن کا زمانہ وہ زمانہ تھا، جب یونان اور روم کے علوم و فنون سیلاب کی طرح اسلامی ممالک میں اُٹتے چلے آ رہے تھے، اور ان کے اثر سے مذہب کی سادہ حقیقتوں پر عقلیت اور تفلسف کے رنگ میں غور کیا جانے لگا، ابتدا مامون الرشید خود بھی اس رنگ میں ڈوبا ہوا تھا، ماں کی طرف سے وہ فارسی تھا، جن لوگوں سے اس نے تعلیم حاصل کی وہ معتزلی یا مہتمم بالاعتزال تھے، الغرض مشائخ اعتزال کی صحبت، ارسطو کی کتب کے مطالعہ نے مامون کو طبعاً عقلیت پسند بنا کر رکھا تھا، وہ دین کی ہر بات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کا خوگر تھا، وہ دربار میں علمی مذاکرے اور مناظرے کراتا تھا، ایک عیسائی نے تقریر کے دوران عیسیٰ علیہ السلام کو ”قدیم“ کہا اور دلیل یہ پیش کر دی کہ جیسے مسلمان کلام اللہ کو قدیم مانتے ہیں، تو عیسیٰ علیہ السلام کو بھی اللہ نے ”کلمۃ اللہ“ کہا ہے لہذا وہ بھی قدیم ہیں۔ اس استدلال نے مامون کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا، آپ نے محدثین کو فرداً فرداً بلا کر الجھن دور کرنے کی کوشش کی، عربی لوگ فلسفہ سے غیر مانوس تھے، وہ فلسفیانہ مویشگافیوں سے دور تھے، کلام کا لفظ سنتے ہی ذہن کلام لفظی کی طرف منتقل ہوتا ہے، لہذا احمد بن حنبل سے جب پوچھا گیا، تو آپ نے صرف یہ فرمایا ”القرآن کلام اللہ لا ازید علیہا“ امام احمد حنبل کی طرح آپ کے چند ساتھیوں نے بھی یہی کہا، کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور بس، اس سے بحث نہیں کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق، دراصل یہ جواب کا صحیح طریقہ تھا۔ مامون الرشید پر عیسائی کی تقریر جادو کر گئی، محدثین بار بار فرماتے رہے، کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، اور اس سے زیادہ کچھ اور نہیں کہنا چاہتے تھے، ایک طرف خلیفہ کا اصرار تھا، دوسری طرف محدثین ”تلفظ بالقرآن مخلوق“ تک کہنے میں بھی احتیاط برتتے تھے، اس کشمکش نے عظیم فتنہ و ابتلاء کی شکل اختیار کر لی۔ مسئلہ کے حل کی طرف توجہ ہی نہیں دی گئی، اگر ان سے کوئی پوچھتا کہ قرآن حکیم کے وہ الفاظ جن کی ہم تلاوت کرتے ہیں، وہ تو مخلوق ہیں، لیکن جو کلام خدا کی ذات کے ساتھ

کلام نفسی کے مرتبہ میں قائم ہے، اس کی نسبت تم کیا کہتے ہو، تو بحث وہیں ختم ہو جاتی، یہی وجہ ہے کہ کلام نفسی اور کلام لفظی کی تقسیم کے بعد مسئلہ باقی رہا ہی نہیں۔ مسئلہ کا ایک حل امام شاہ ولی اللہ سے بھی منقول ہے، وہ یہ ہے کہ قرآن مجید کو ”فی لوح محفوظ“ فرمایا گیا ہے، سوال ہو سکتا ہے کہ لوح محفوظ میں قرآن کے ہونے کی کیا صورت ہے؟ شاہ ولی اللہ نے اس سوال کے جواب میں پورا مسئلہ ہی حل کر دیا، ارشاد ہے کہ قرآن مجید کا لوح محفوظ میں ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں حافظ کے دماغ میں قرآن ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم قرآن کو اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اس کی حقیقت متعین کرنے میں مشکل پیش آتی ہے، تو مناسب تاویل کر کے توجیہ کرنی چاہئے۔ واضح ہو کہ نہ مسئلہ مامون الرشید کے دور میں طوفانی شکل اختیار کر گیا، ورنہ امام ابوحنیفہ کے دور میں بھی اس مسئلہ کی بنیادیں موجود تھیں، ناعاقبت اندیش لوگوں نے امام ابوحنیفہ کو بھی اس عقیدے کا حامل بتایا ہے، مگر تاریخی شواہد اس سے اباہ کرتے ہیں۔ امام صاحب کے شاگرد امام محمد سے اس عقیدہ کی شاعت منقول ہے، وہ لکھتے ہیں، من قال القرآن مخلوق فلا تصل خلفه (کتاب الاسماء والصفات للامام بیہقی م ۵۸ ۵۷ھ) علماء کے درمیان جو غلط فہمی پیدا ہوئی وہ محل نزاع کی عدم تمیز کی وجہ سے ہے، علامہ سرخسی السبوح ج ۱، ص ۲۷ میں لکھتے ہیں: قرآن کلام اللہ ہے، قدیم ہے نہ مخلوق نہ حادث لیکن زبانیں حادث ہیں، اس مسئلے کو زیادہ شہرت امام احمد بن حنبل م ۲۴۱ھ کے زمانہ میں ہوئی، امام اپنے عقیدے کے بڑے پکے تھے، خلیفہ واثق باللہ نے آپ کو مجبور کرنا چاہا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں مگر آپ نے صاف انکار کیا۔ اس طرح امام شافعی کے جلیل القدر شاگرد بویطی کو بھی اسی آویزش میں جس دوام کا حکم ملا اور بغداد کے قید خانہ ہی میں آپ نے وفات پائی۔ مولانا عبید اللہ سندھی خلق قرآن کے مسئلے میں دونوں فریقوں سے شاکہ ہیں وہ لکھتے ہیں، دونوں طرف غلو اور جذبات میں آکر افہام و تفہیم کی کوشش نہیں کی گئی، دوسرا یہ کہ قرآن کے الفاظ مخلوق ماننے سے عربوں کے تفوق پر زد پڑتی تھی۔

(۸۳) شافعی محمد ادریس ”کتاب الام“، مطبوعہ بولاق مصر، مطبوعہ ۱۳۲۶ ج ۱، ص ۸۸۔ امام شافعی نے اپنی دلیل میں رفاع بن رافع کی حدیث ذکر فرمائی ہے، جس میں یہ ہے، وان لم یکن معہ شیء من القرآن فلیحمد اللہ ویکبر یعنی اگر نمازی قرآن نہ پڑھ سکتا ہو، تو تحمید و تکبیر کے کلمات پڑھ لے۔

(۸۴) شیخ عبدالعزیز البخاری ”کشف الاسرار شرح اصول بزدوی“، ج ۱، ص ۲۵

(۸۵) النسفی ابوالبرکات عبداللہ م ۸۱۰ھ ”نور الانوار علی المناہج شرح کشف الاسرار“ دارالکتب العلمیہ لبنان ج ۱، ص ۱۸۔

(۸۶) دہلوی، مکتوبات الکلمات الطیبات، مطبوعہ مکتبہ مجتہبائی ۱۸۹۱ء، ص ۱۶۶

(۸۷) امام بزدوی کی سابقہ نقل کردہ تعریف یعنی ”اما الكتاب فالقرآن المنزل على رسول الله المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلًا متواترًا بلا شبهة میں بنیادی طور پر فالقرآن المنزل پہلی فصل ہے، اس قید سے تمام غیر الہامی کتب خارج ہو گئیں، علی رسول اللہ سے کلام نفسی کو خارج کرنا مقصود ہے، المكتوب فی المصاحف کی قید سے منسوخ التلاوة حصہ کو نکالنا ہے، خواہ اس کا حکم باقی بھی کیوں نہ ہو، مثلاً الشيخ و الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نکالاً من الله، (کشف بزدوی ج ۱، ص ۲۱) نقلًا متواترًا بلا شبهة، حد کی تیسری فصل ہے متواترًا بلا شبهة سے امام بھصا ص کے ذوق کے مطابق قراءت مشہورہ کو نکالنا مقصود ہے، کیونکہ ان کے ہاں مشہور بھی متواتر کی ایک قسم ہو کر شبہ پڑنی ہوتا ہے، جبکہ دوسرے اصولیین بلاشبہہ کو متواتر کی تاکید بناتے ہیں۔

(۸۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء“ ج ۱، ص ۹۷

(۸۹) ”سورة الحجر“ ۱۵: ۹

(۹۰) ”سورة القيامة“ ۷۵: ۷۷

(۹۱) السیوطی، ”الاعتقان فی علوم القرآن“ ج ۱، ص ۱۹۲ النوع العشرون فی معرفة التواتر

(۹۲) قراءت سبعة متواتره جن قراءت کی طرف منسوب ہے، ان کا تعارف درج ذیل ہے:

- ۱۔ عبد اللہ بن عامر بن یزید الحیصی الشامی المعروف بابن عامر م ۱۱۸ھ، صحابہ کرام میں سے انہیں حضرت نعمان بن بشیر اور حضرت واثلہ بن اسقع کی زیارت نصیب ہوئی، آپ دمشق کے قاضی بھی رہے ہیں، آپ نے قراءت کا فن مغیرہ بن شعبہ مخزومی سے حاصل کیا، آپ کی قراءت کو شام میں مقبولیت حاصل ہوئی
- ب۔ ابوسعید عبد اللہ بن کثیر الداری الکلبی م ۱۲۰ھ مکہ میں قاضی رہے، کئی صحابہ کی زیارت انہیں نصیب ہوئی، آپ کی قراءت مکہ میں رواج پا گئی۔
- ج۔ عاصم بن ابی انجو الکوفی الاسدی م ۱۲۷ھ، آپ حضرت علی کے بالواسطہ شاگرد تھے، کوفہ میں آپ کی قراءت مروج ہوئی، آپ کی قراءت کے راویوں میں ابوبکر شعبہ بن عیاش الکوفی، م ۱۹۳ھ، اور ابو عمر حفص بن سلیمان الاسدی زیادہ مشہور ہیں۔
- د۔ ابو عمرو زبان بن عمار العلاء التمیمی م ۱۵۴ھ، آپ نے حضرت مجاہد بن جبیر م ۱۰۴ھ اور سعید بن جبیر، م ۹۵ھ کے واسطہ سے حضرت ابن عباس اور ابی بن کعب سے روایت کی، آپ کی قراءت بصرہ میں مشہور ہوئی۔
- هـ۔ نافع بن عبد الرحمن بن ابی نعیم اللیشی المدنی، م ۱۶۹ھ، آپ نے ستر (۷۰) ایسے تابعین سے استفادہ کیا تھا، جو براہ راست حضرت ابی بن کعب، حضرت ابن عباس اور حضرت ابو ہریرہ کے شاگرد تھے، آپ نے مدینہ میں ستر سال سے زیادہ قراءت کا درس دیا، مدینہ میں آپ کی قراءت مشہور ہوئی، آپ کی قراءت کی راویوں میں ابوموسیٰ، عیسیٰ بن سبا المعروف قالون، م ۲۲۰ھ زیادہ مشہور ہیں۔
- و۔ ابوالحسن علی بن حمزہ کسائی انجوئی، م ۱۸۹ھ، آپ لغت و قراءت دونوں کے ماہر ہیں، آپ کی قراءت کوفہ میں رواج پا گئی۔

ح۔ حمزہ بن حبیب بن عمارہ الزریات التمیمی، م ۲۵۶ھ، یہ عکرمہ بن ربیع التمیمی کے آزاد کردہ غلام تھے، آپ نے قراءت کا فن امام اعمش سے سیکھا، کوفہ میں آپ کی قراءت مشہور ہوئی۔

(۹۳) علماء اصولیین دس قراءت کو متواترہ کہتے ہیں، ان میں سے سات قراءت مذکور کے ساتھ جن تین قراءت کا وہ اضافہ کرتے ہیں، ان میں جو حضرات شامل ہیں ان میں ابو محمد یعقوب بن اسحاق خضری، م ۲۰۵ھ، خلف بن ہشام بن بزار، م ۲۲۹ھ، ابو جعفر یزید بن عقیق المدنی، م ۱۳۲ھ امام نافع کے شیخ شامل ہیں۔

(۹۴) ”سورة المزمّل“ ۲۰:۷۳

(۹۵) ”صحیح مسلم“ ج ۱، ص ۵۶۲

(۹۶) حسامی محمد بن محمد ۱۳۳۳ھ الحسامی شرح نامی مکتبہ امدادیہ ملتان، ص ۱۱ چونکہ عبداللہ ابن مسعود کی قراءت میں صوم کفارہ یحییٰ میں متابعات کی قراءت ہے، اس لئے احناف کہتے ہیں، کہ یہ قراءت نہ تو قرآن کریم ہے نہ ہی عبداللہ ابن مسعود کا مذہب، لہذا اس کی حیثیت خبر کی رہ جاتی ہے، مگر خبر چونکہ مشہور ہے اور خیر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، اس لئے احناف اس کا لحاظ کرتے، اے یہ مسئلہ بھی متفرع ہیں، کہ قضائے رمضان کے بارے میں حضرت ابی بن کعب کی قراءت میں بے شک متابعات کی زیادتی ہے، لیکن اسنادی لحاظ سے یہ خیر مشہور نہیں، بلکہ احاد ہے، لہذا خیر احاد سے قرآن کریم پر زیادتی جائز نہیں، لہذا قضائے رمضان میں تابع کوئی شرط نہیں۔

(۹۷) السیوطی ”الایقان فی علوم القرآن“ ج ۱، ص ۸۲، امام شافعی کا ظاہر مذہب قراءت شاذہ سے عدم احتجاج کا ہے، لیکن ابن سبکی لکھتے ہیں کہ شوافع کا صحیح مسلک یہ ہے، کہ قراءت شاذہ خبر کے درجے پر ہے، اس لئے اس سے احتجاج جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ عبداللہ ابن مسعود کی قراءت میں فاقطعوا ایمانہا ہے، اس لئے بہت سے شوافع اس سے سارق کی قطع یحییٰ پر احتجاج کرتے ہیں۔

(۹۸) جاحظ، ابو عثمان عمر ابن بحر ”معجم الادباء“ مکتبہ العربی، مصر، ص ۷۲۔

(۹۹) سیوطی جلال الدین ”الایقان فی علوم القرآن“ النوع الثانی والستون فی مناسبتہ لآیات والسور، ج ۲، ص ۱۳۸۔

(۱۰۰) جرجانی عبدالقاهر ”دلایل الاعجاز“ مکتب دار الفکر، مصر، ۱۹۸۰ء، ص ۳۶۵۔

(۱۰۱) ایاز احمد اصلاحی، ”ذبیور نقفی اور نظم قرآن“ مدرسہ الاصلاح سرائے میرا عظیم گڑھ ج ۲ شماره نمبر ۲۵ جولائی ۲۰۰۱ء، ص ۶۲۔

(۱۰۲) البقاعی ”برہان الدین ابوالحسن ابراہیم بن عمر“ نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور“ مکتب ا-ماعیلیان، ایران، ج ۱، ص ۵۔

(۱۰۳) سیوطی جلال الدین ”الایقان فی علوم القرآن“ ج ۱، ص ۱۳۸۔

- (۱۰۴) اصلاحی، امین احسن "تدبر القرآن" فاران فاؤنڈیشن، لاہور، س، ن ج ۱، ص ۲۰۱۔
- (۱۰۵) دہلوی شاہ ولی اللہ "الفوز الكبير في اصول التفسير" فرید بک ڈپو ۴۲۲۔ میٹھا محل دہلی، ص ۱۱۲۔ شاہ صاحب کی عبارت ہے۔ "قرآن را بروش مبوب و مفصل ساخته نه شده است تا هر مطلبی آزاں در بابی یاد فصلی مذکور شود، بلکه قرآن را مانند مجموعہ مکتوبات فرض کن، چنانکہ بادشاہان بر عایای خود بحسب اقتضای حال می نوشتند و بعد زمانے مثال دیگر و علیٰ ہذا القیاس تا آنکہ امثلہ بسیار جمع شود شخصی آن امثلہ را تدوین کند و مجموعہ مرتب سازد۔ الخ
- (۱۰۶) ایضاً۔
- (۱۰۷) "سورة البقرة" ۲: ۲۱۵
- (۱۰۸) زنجیری الامام جبار اللہ محمود بن عمر م ۵۲۸ھ "الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقوابل في وجوه التاويل" مطبوعہ مکتبہ مظہری، لاہور، ج ۱، ص ۲۵۸
- (۱۰۹) سندھی، عبید اللہ، "شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ" محمود اکیڈمی اردو بازار لاہور، ص ۳۷۷
- (۱۱۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الكبير في اصول التفسير" (اسباب نزول) ص ۶۸
- (۱۱۱) ایضاً۔
- (۱۱۲) بحوالہ سیوطی، "الاتقان في علوم القرآن" النوع التاسع معرفة سبب نزول جلد ۱، ص ۳۸
- (۱۱۳) سندھی عبید اللہ، "قرآنی دستور انقلاب" محمود اکیڈمی اردو بازار لاہور، مطبوعہ ۱۹۹۰، ص ۸۹
- (۱۱۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الكبير في اصول التفسير" ص ۷۱
- (۱۱۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الكبير في اصول التفسير" ص ۷۳: شاہ صاحب کی عبارت ہے: و گاہے شبہ ظاہر الورد و رادف کر دہ شود، یا سوالے قریب الفہم را جواب گفتہ آید، بقصد ایضاح کلام سابق، نہ آنکہ کسے در آں عصر سوال کردہ باشد و شبہ بہم رسانیدہ بود، بسیار است کہ صحابہ در تقریر آں مقام سوال آن فرض کنند و مطلب را در صورت جواب و سوال تقریر نمایند و اگر بنظر تحقیق تفحص نمائیم آن ہمہ یک کلام است نسق نزول بعضے بعد بعضے گنجائش ندارد یک جملہ است منتظم فک قیود آن بر قاعدہ نہ باشد، الخ
- (۱۱۶) "سورة ال عمران" ۳: ۷ ارشاد ربانی ہے، هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ
- (۱۱۷) "سورة هود" ۱۱: ۱
- (۱۱۸) "المنجد في اللغة"، مطبوعہ دارالمشرق بیروت، تحت مادہ "شبہ" ص ۳۷۲۔
- (۱۱۹) "سورة البقرة" ۲: ۲۵
- (۱۲۰) "سورة الزمر" ۳۹: ۲۳
- (۱۲۱) سیوطی "الاتقان في علوم القرآن" النوع الثالث والاربعون في المحكم والمتشابه

ج ۱، ص ۴۷۵۔

(۱۲۲) ایضاً۔

(۱۲۳) مناع القطان ”مباحث فی علوم القرآن“ مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ پشاور، ص ۱۹۳

(۱۲۴) ایضاً۔

(۱۲۵) سیوطی، ”الاتقان فی علوم القرآن“، ”المحکم الذی يعمل بہ والمتشابہ الذی یؤمن بہ ولا يعمل بہ“ ج ۲، ص ۴۔

(۱۲۶) ایضاً۔

(۱۲۷) امام رازی، تفسیر کبیر، ج ۲، ص ۵۹۸

(۱۲۸) زرقانی عبدالعظیم ”مناہل العرفان فی علوم القرآن“ دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان ج ۱، ص ۱۸۵

(۱۲۹) ایضاً

(۱۳۰) ”سورۃ ہود“، ۱:۱۱

(۱۳۱) ”سورۃ الزمر“ ۳۹:۳۳

(۱۳۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”الفوز الکبیر فی اصول التفسیر“، ص ۳۷

(۱۳۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجۃ اللہ البالغہ“، ج ۱، ص ۱۷۲

(۱۳۴) بحوالہ محمد عبدہ، ۱۳۳۳ھ ”تفسیر القرآن الکریم المنار“ دار المنار مصر، الطبعة الثانیہ ۱۳۶۶ھ، ج ۳

ص ۱۹۰

(۱۳۵) احناف کے ہاں وجوہ بیان و خفاء کی آٹھ اقسام ہیں، ان میں سے چار اقسام دوسری چار کے مقابل

ہیں، اس لئے ان کو مقابلات بھی کہتے ہیں۔ یعنی

(۱) ظاہر..... خفی،

(۲) نص..... مشکل

(۳) مفسر..... مجمل

(۴) محکم..... متشابہ،

خفاء کے حوالے سے صاحب توضیح نے یوں جبر کیا ہے: فان خفی لعارض یسمی خفیاً وان

خفی لنفسه فان ادرك عقلاً فمشکل او نقلاً فمجمل اولاً اصلاً فمتشابہ.

(۱۳۶) سندھی عبید اللہ ”شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف“ ص ۳۵۰

(۱۳۷) بحوالہ سیوطی ”الاتقان فی علوم القرآن“ ج ۲، ص ۶

(۱۳۸) واضح ہو کہ عبداللہ صبیغ نامی شخص کا واقعہ خود شاہ ولی اللہ نے داری کے حوالے سے اپنی کتاب ”ازالة الخفاء“

میں نقل کیا ہے، ازالہ میں مذکور شخص کو وظیفے سے محروم کرنے کا بھی ذکر ہے۔

(۱۳۹) ایسوی "الاتقان فی علوم القرآن" ج ۲، ص ۷

(۱۴۰) زرکشی "البرہان فی علوم القرآن" مطبوعہ دار الفکر، ۱۴۰۰ھ، ج ۲، ص ۷۳

(۱۴۱) بحوالہ صحیحی صالح، "مباحث علوم القرآن" (اردو ترجمہ) علوم القرآن غلام احمد حریری، ملک سنز

فیصل آباد، ص ۴۰۲

(۱۴۲) "مسلم شرح نووی" ج ۲، ص ۳۳۹

(۱۴۳) ابن تیمیہ، تفسیر "سورۃ الاخلاص" مطبع حسینہ، مصر، ۱۳۳۲ھ، ص ۱۸۱

(۱۴۴) ایسوی، "الاتقان فی علوم القرآن" ج ۲، ص ۷۔

(۱۴۵) سندھی عبید اللہ "شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ص ۳۵۰۔

(۱۴۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ، "البدور البازغہ" ص ۱۶۱۔

(۱۴۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حسن العقیدہ"، ص ۷۔ (قلمی نسخہ ذاتی کتب خانہ مقالہ نگار)

(۱۴۸) سیوطی "الاتقان فی علوم القرآن"، ج ۱، ص ۴۹۶۔

(۱۴۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ تاویل الاحادیث مطبوعہ اکادمیہ شاہ ولی اللہ صدر، حیدرآباد، ن، ص ۹۳۔

(۱۵۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۶۲

(۱۵۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۶۳

(۱۵۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الخییر الكثير" مطبوعہ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد، ۱۹۷۷ء، ص ۱۱

(۱۵۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حسن العقیدہ"، ص ۸

(۱۵۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ"، ج ۱، ص ۱۰۳۔

(۱۵۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "تاویل الاحادیث"، ص ۱۰۴

(۱۵۶) ایضاً۔

(۱۵۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ"، ج ۱، ص ۳۷

(۱۵۸) ایضاً۔

(۱۵۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الكبير" ص ۱۶۸

(۱۶۰) ایضاً۔

(۱۶۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الخییر الكثير"، شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ۱۹۷۷ء، ص ۱۳۸

(۱۶۲) ایضاً۔

(۱۶۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الكبير فی اصول التفسیر"، ص ۱۷۴

(۱۶۴) ایضاً۔

(۱۶۵) ایضاً۔

(۱۶۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ "تاویل الاحادیث"، ص ۴۷

(۱۶۷) ایضاً

(۱۶۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۶۳

(۱۶۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء"، ج ۱، ص ۱۰۳

(۱۷۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "تاویل الاحادیث"، ص ۹۲

(۱۷۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۱۰

(۱۷۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ الفوز الكبير في اصول التفسير ص ۵۲ (باب دہم در بیان وجوہ خفائے معانی)

(۱۷۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "مسلسلات" ص ۶، مطبع احمدی، دہلی، ص ۶

(۱۷۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۱۷۸

(۱۷۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الكبير في اصول التفسير"، ص ۳۸

(۱۷۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ "تاویل الاحادیث"، ص ۱۰۳

(۱۷۷) بحوالہ پالن پوری سعید احمد شارح حجة الله البالغة، بعنوان "رحمة الله الواسعة"، زمزم پبلشرز اردو

بازار کراچی، مطبوعہ ۲۰۰۳ھ ج ۱، ص ۵۴

(۱۷۸) پالن پوری، سعید احمد "رحمة الله الواسعة" شرح (حجة الله البالغة) زمزم پبلشرز، کراچی ج

۵، ص ۳۷۰۔

(۱۷۹) "سورة البقرة" ۲: ۱۰۶۔

(۱۸۰) ابو بکر محمد بن موسیٰ حازمی "لا اعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار" مکتبہ السعادة بمصر،

الطبعة الاولى، ص ۲۔

(۱۸۱) ایضاً۔

(۱۸۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الكبير في اصول التفسير" فرید بک ڈپو (سزبان) بیٹھاکل،

دہلی مطبوعہ ۲۰۰۰ء ص ۵۶۔

(۱۸۳) ایضاً۔

(۱۸۴) ابو جوزی، ابن القیم "اعلام الموقعین عن رب العلمین" مطبوعہ دار الفکر، بیروت لبنان، الطبعة

الثانية ۱۳۱۷ھ ج ۱، ص ۱۲۔

(۱۸۵) الشاطبی ابواسحاق ابراہیم (م ۷۹۰ھ) "الموافقات" مکتبہ التجاریہ الکبریٰ بمصر ج ۴، ص ۱۲۲، ۱۲۱۔

(۱۸۶) بخاری عبدالعزیز (م ۳۰ھ) ”کشف الاسرار شرح بزدوی“ مطبوعہ استنبول مصر، ج ۳، ص ۸۷۵۔

(۱۸۷) النسفی ابوالبرکات عبداللہ المعروف بحافظ الدین النسفی (م ۱۰ھ) ”المنار“ المطبعة الکبریٰ الامیریہ، بولاق ۱۳۱۶ھ، ج ۲، ص ۷۹۔

(۱۸۸) الغزالی، امام ابی حامد محمد بن محمد، م ۵۰۵ھ ”المستصفیٰ من علم الاصول“ وبزیلہ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مطبوعہ منشورات الرضی قم ایران، ۱۳۲۲ھ ص ۱۲۰

(۱۸۹) الشوکانی محمد القاضی (م ۱۲۵۵ھ) ”ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول“ مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر طبعہ ۱۹۳۷، ص ۱۸۳

(۱۹۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۳۹۔

(۱۹۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”الفوز الکبیر فی اصول التفسیر“ ص ۶۹۔

(۱۹۲) ”سورة البقرة“ ۱۸۰:۲

(۱۹۳) ”سورة النساء“ ۱۱:۴

(۱۹۴) ”سورة الانفال“ ۶۵:۱۰

(۱۹۵) ”سورة الانفال“ ۶۶:۱۰

(۱۹۶) ”سورة الاحزاب“ ۵۲:۳۳

(۱۹۷) ”سورة الاحزاب“ ۵۰:۳۳

(۱۹۸) ”سورة المجادلة“ ۱۲:۵۸

(۱۹۹) ”سورة المجادلة“ ۱۳:۵۸

(۲۰۰) ”سورة المزمل“ ۲:۷۳

(۲۰۱) ”سورة المزمل“ ۳۰:۷۳

(۲۰۲) ”رازی تفسیر کبیر“ ج ۲، ص ۲۶۱

(۲۰۳) سندھی عبید اللہ ”ام م ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف، ماہنامہ الفرقان بریلی خصوصی

نمبر، ج ۷ شماره نمبر ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ص ۲۵۷۔

(۲۰۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”الفوز الکبیر فی اصول التفسیر“ ص ۷۷

(۲۰۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۲۲ (باب اسباب النسخ)

(۲۰۶) ایضاً۔

(۲۰۷) بیضاوی، ناصر الدین ابی سعید عبداللہ بن عمر بن الشیرازی، ”النوار الثنریل و اسرار تاویل“

نولکشور لکھنؤ ۱۳۸۳۔

(۲۰۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۲۲ (باب اسباب النسخ)

(۲۰۹) سندھی عبید اللہ ”امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف“ ماہنامہ الفرقان بریلی خصوصی نمبر، ج ۷ شماره نمبر ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ص ۲۵۷۔

(۲۱۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”التفہیمات الالہیہ“ جلد ۱، ص ۷۰

(۲۱۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغہ“ ج ۱، ص ۱۲۳

(۲۱۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغہ“ ج ۱، ص ۹۰

(۲۱۳) ایضاً، ص ۱۲۲

(۲۱۴) ”سورة الانعام“ ۹۱:۶

(۲۱۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”التفہیمات الالہیہ“، ج ۲، ص ۳۲

(۲۱۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغہ“ ج ۱، ص ۹۰

(۲۱۷) ایضاً

(۲۱۸) ایضاً

(۲۱۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغہ“، ج ۱، ص ۸۸

(۲۲۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغہ“، ج ۱، ص ۹۰

(۲۲۱) شاہ صاحب نے ”حجة الله البالغہ“ میں متعدد مقامات پر خصوصاً ارتقاات کے اقسام کی بحث کے ذیل میں ان عادات کا تذکرہ کیا ہے اور ساتھ یہ بھی لکھا ہے، کہ تشریح میں جن عادات کا دخل ہوتا ہے، وہ بد معاشوں اور لفظوں کی عادتیں نہیں ہوتیں بلکہ اسی قوم کے صلحاء کی عادتیں مراد ہیں۔

(۲۲۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغہ“ ج ۱، ص ۱۱۸

(۲۲۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغہ“ ج ۱، ص ۱۱۸ (باب ضرورة نسخ الاديان الخ)

(۲۲۴) ابن القیم ”اعلام الموقعین عن رب العالمین“، ج ۳، ص ۷۸

(۲۲۵) سندھی عبید اللہ ”شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف“، ص ۲۵۶

(۲۲۶) ایضاً

(۲۲۷) ترمذی، ابی عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ ”الجامع الصحیح الترمذی“، ابواب الاحکام، باب ماجاء

فی القاضی کیف یقتضی، سعید کمپنی ادب منزل کراچی، المجلد اولی، ص ۲۳۷۔

(۲۲۸) ”سورة یونس“، ۶۸:۱۰

(۲۲۹) ”سورة یونس“، ۵۹:۱۰

(۲۳۰) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی، م ۶۳۱ھ، ”احکام فی اصول الاحکام“ مطبوعہ محمد علی صبیح

بمصر ۱۹۸۰ء، ج ۱، ص ۲۳۱

(۲۳۱) ابن منظور "لسان العرب" قاہرہ، ادارۃ المعارف، ج ۲، ص ۷۹۶، (تحت مادہ حدث)

(۲۳۲) عسقلانی، ابن حجر، "تدریب الراوی فی شرح البخاری" ج ۲، ص ۳۸

(۲۳۳) بیان کردہ اقسام حدیث کی تعریفات درج ذیل ہیں:

موضوع: وضع کردہ اور گھڑی ہوئی حدیث کو کہتے ہیں، اصطلاحی طور پر وہ مضمون جس کی بصورت حدیث حضور ﷺ کی طرف جھوٹی نسبت کی جائے۔

غریب: غریب کا لغوی معنی پردیسی کے ہیں، جس کے معنی واضح اور مانوس نہ ہو، اصطلاحی طور پر متن حدیث میں آنے والا وہ لفظ جس کے معنی قلت استعمال کی وجہ سے واضح نہ ہو۔

مقلوب: مقلوب یعنی پلٹا ہوا، یہ وہ حدیث ہے جس کے الفاظ میں تقدیم و تاخیر کے ذریعے رد و بدل کر دیا جائے، اس کی دو قسمیں ہیں، (۱) مقلوب السند (۲) مقلوب المتن۔

شاذ: شاذ کا مطلب سب سے الگ تھلگ ہے، اصطلاحی طور پر یہ وہ حدیث ہے جسے کوئی مقبول راوی ایسے راوی کے خلاف روایت کرے جو مرتبے میں اس سے فائق ہو۔

مرسل: لغتاً اس کا معنی چھوڑا ہوا ہے، اصطلاحی طور پر عن الحدیثین وہ حدیث ہے جس کی سند کے آخری حصے سے تابعی کے بعد کا راوی ذکر نہ کیا جائے، بالفاظ دیگر جب تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ جائے۔

منقطع: یعنی کٹا ہوا، اصطلاحی طور پر یہ وہ حدیث ہے جس کی سند کے درمیان ایک یا دو یا دو سے زائد راوی ساقط ہوں، بشرطیکہ دو یا دو سے زیادہ راویوں کا سقوط پے درپے نہ ہو۔

معضل: بمعنی مشکل و صعب، اصطلاحی طور پر اس سے مراد وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو یا زائد راوی، یکے بعد دیگرے ساقط ہوں۔

(۲۳۴) محمود الطحان، "تیسیر مصطلح الحدیث" مکتبہ ادارۃ القرآن، بسیلہ کراچی، ۱۹۹۰ء، ص ۴۸

(۲۳۵) پالن پوری سعید احمد، "رحمة الله الواسعة فی شرح حجة الله البالغة" ج ۳، ص ۱۰۱

(۲۳۶) ایضاً

(۲۳۷) "سورة النساء" ۴: ۱۰۵

(۲۳۸) قرطبی، محمد بن احمد الانصاری "الجامع لاحکام القرآن" دارالکتب العلمیہ لبنان، طبع ثالثہ ۱۹۸۸ء

، المجلد الثالث، ص ۲۴۱۔

(۲۳۹) "سورة الاعراف" ۷: ۱۵۷

(۲۴۰) سندھی، عبید اللہ، "شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ص ۲۶۴

(۲۴۱) ایضاً۔

(۲۴۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ، "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" ج ۱، ص ۲۰۳

(۲۴۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ، "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" ج ۱، ص ۱۰۶

- (۲۴۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”الخییر الكثير“ مطبوعہ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، سن، ص ۲۸۔
- (۲۴۵) الشوکانی محمد القاضی م ۱۲۵۵ھ، ”ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول“ مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحکمی مصر ۱۹۳۷ء، ص ۳۳
- (۲۴۶) ایضاً۔
- (۲۴۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“، ج ۱، ص ۱۲۰
- (۲۴۸) ”سورة الحشر“، ۵۹: ۷
- (۲۴۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“، ج ۱، ص ۳، مقدمہ
- (۲۵۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”قرة العينين في تفضيل الشيخين“ مکتبہ مجتہبائی، دہلی، ۱۳۱۰ھ، ص ۳۱۳
- (۲۵۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۳۲
- (۲۵۲) شافعی محمد ادریس، ”کتاب الرسالة“ مکتبہ التراث العربیہ بمصر اس لحاظ سے قابل مطالعہ ہے۔
- (۲۵۳) طحان دکتور محمود ”تیسیر مصطلح الحدیث“ ادارة القرآن کراچی، ۱۹۷۰ء، ص ۱۲ تا ۱۷
- (۲۵۴) عبد العلی ”فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت“، منشورات الرضی قم، ایران، الجزء الثانی، ص ۱۷۸،
- (۲۵۵) ملا جیون، حافظ شیخ احمد ابی سعید بن عبید اللہ، م ۱۱۳۰ھ ”شرح نور الانوار علی المنار“ دار الکتب العلمیہ بیروت لبنان الجزء الثانی، ص ۴
- (۲۵۶) ایضاً
- (۲۵۷) طحان دکتور محمود ”تیسیر مصطلح الحدیث“، ادارة القرآن کراچی، ۱۹۷۰ء، ص ۲۵
- (۲۵۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”مکتوبات کلمات طیبات“ مکتبہ مجتہبائی دہلی سن، ص ۱۷۶
- (۲۵۹) ملا جیون، حافظ شیخ احمد ابی سعید بن عبید اللہ، م ۱۱۳۰ھ ”شرح نور الانوار علی المنار“ دار الکتب العلمیہ بیروت لبنان الجزء الثانی، ص ۴
- (۲۶۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء“، ج ۱، ص ۱۳۹
- (۲۶۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“، ج ۱، ص ۱۳۹۔
- (۲۶۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”قرة العينين في تفضيل الشيخين“ مکتبہ مجتہبائی، دہلی، ۱۳۱۰ھ، ص ۲۴۳
- (۲۶۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۳۱ باب كيفية تلقي الامة الشرع من النبي
- (۲۶۴) ایضاً۔
- (۲۶۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۳۱
- (۲۶۶) ایضاً۔
- (۲۶۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”التفهيمات الهیة“، ج ۱، ص ۲۱
- (۲۶۸) المرز دوی فخر الدین اصول البزدوی و کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام، دار

الکتب العلمیۃ بیروت، سن ۱۵۳۳، محمود نسفی، "التوضیح و التلویح" مکتبہ امدادیہ ملتان، ج ۲، ص ۱۵

(۲۶۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ "التفہیمات الہیہ"، ج ۱، ص ۲۰۹

(۲۷۰) "المنجد فی اللغة"، مطبوعہ دارالمشرق، بیروت تحت مادہ "احد" ص ۴

(۲۷۱) ملا جیون "شرح نور الانوار علی المنار" ج ۲، ص ۳۲۔ واضح ہو کہ حدیث مقبول حدیث مردود

کے مقابلے میں کہا جاتا ہے یہ وہ حدیث ہے جس پر عمل واجب ہو، جبکہ حدیث مردود موجب عمل نہیں ہوتا،

حدیث مردود میں طعن کے مواقع ہوتے ہیں، محدثین کے ہاں باقاعدہ وجوہ طعن المحلقہ بالعدلۃ او

بالضبط، "الحديث المردود بسبب الطعن فی الراوی" کے عنوان سے پائی جاتی ہے۔ محدثین

نے خصوصاً اور فقہاء نے عموماً طعن کے وجوہ کے حامل راویوں کی احادیث کو متعدد نام دیئے ہیں، اگر راوی پر

جھوٹ کا اعتراض ہے تو وہ حدیث موضوع ہے، اگر طعن سے فقہ کی مخالفت ثابت ہے تو وہ حدیث شاذ

ہوگی، اور اگر راوی اکثر غلطیاں اور غفلت برتتا ہے، تو اس خبر کو منکر کا نام دیا جاتا ہے، امام بزدوی نے اپنی

کتاب میں باقاعدہ "الخبر المطعون الذی رده السلف" کے عنوان سے ایک باب قائم کیا ہے، اس

کا خلاصہ یہ ہے کہ خبر مطعون میں یا تو راوی خود اعتراض کرے یا غیر راوی طعن کرے، پہلی صورت میں جبکہ

راوی اعتراض کرے، اس کی چار شکلیں ہیں، یعنی (۱) راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے۔ (۲) راوی

اپنی روایت سے صریحاً انکار کرے (۳) راوی عام حدیث کو خاص کرے یا تاویل کرے۔ دوسری شکل میں

جبکہ روایت پر غیر راوی اعتراض کرے اس کی دو شکلیں ہیں، (۱) اعتراض صحابی کی طرف سے وارد ہو،

(۲) اعتراض ائمہ حدیث کی طرف سے ہو۔ پھر اعتراض مبہم اور اعتراض مفسر کی ذیلی تقسیموں کے ساتھ

علماء اصولیین غیر معتبر اعتراضات کی تفصیل اپنی کتب میں قلمبند کئے ہیں۔

(۲۷۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۱۳۱

(۲۷۳) عبد العلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، منشورات الرضی قم، ایران، الجزء الثانی،

ص ۱۷۸ (متن کتاب کی عبارت ہے، ان کان الراوی من المجتہدین کالخلفاء الاربعۃ والعبادۃ الثلاثۃ

ای عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن مسعود وغیرہم قدم الخیر وان کان من الرواة کابی ہریرۃ و

انس بن مالک فلا یرک الخیر الا عند انس و ابی الرائی کحدیث المصر اة، لہذا عبادۃ ثلاثۃ سے مراد تین

جلیل القدر فقہی بصیرت کے حامل صحابہ کی شخصیات مراد ہیں، یعنی عبد اللہ ابن مسعود، عبد اللہ بن عباس،

اور عبد اللہ بن عمر۔

(۲۷۴) بیہقی امام حافظ ابی بکر م ۳۵۸، "کتاب الاسماء والصفات للامام بیہقی"، طبع دار احیاء

التراث العربی، بیروت دمشق ۱۳۵۵ھ، ج ۲، ص ۳۷۳

(۲۷۵) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی، م ۶۳۱ھ "احکام فی اصول الاحکام" مطبوعہ محمد علی صبیح، مصر،

۵۱۳۴۷

- (۲۷۶) ”الصحيح البخارى“ ج ۲ ص ۲۸۸۔ (باب ان شاء ردة المصرة)
- (۲۷۷) ترمذی، ابی عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ ”الجامع الترمذی“، ج ۲، ص ۸۰ (من اشترى شاة فهو بالخيار ثلاثة ايام فان ردها ردمعها صاعاً من تمر لا سمرأ)
- (۲۷۸) البردوی فخر الدین، ”اصول البردوی وکشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام“ دارالکتب العلمیۃ بیروت، س ن، ص ۱۵۳
- (۲۷۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغه“ ج ۱، ص ۱۱۱
- (۲۸۰) ایضاً۔
- (۲۸۱) ایضاً۔
- (۲۸۲) ایضاً۔
- (۲۸۳) ابن الہمام، کمال الدین محمد، ۸۶ھ، ”التحریر فی اصول الفقہ“، مصطفیٰ البابی، حلبی مصر ۱۳۵ھ، ص ۳۶۹،
- (۲۸۴) البیضاوی ناصر الدین عبداللہ بن عمر ۶۸۵ھ ”منہاج الاصول الی علم الاصول“ بر حاشیہ ”التقریر“ مکتبۃ السعاده دہلی، ج ۲، ص ۴۷
- (۲۸۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغه“ ج ۱، ص ۳۸
- (۲۸۶) عبدالعلی، بحر العلوم لکنوی، ”فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت“ (بحث التعارض) دار احیاء التراث العربی، بیروت ج ۲، ص ۱۸۹
- (۲۸۷) ”الصحيح المسلم“، ج ۲، ص ۳۶
- (۲۸۸) ”الصحيح البخارى“ ج ۲، ص ۸۵۰۔
- (۲۸۹) ترمذی ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ ”الجامع الترمذی“ ج ۱، ص ۸۰
- (۲۹۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ المسوی والمصفی، شروح مؤطا امام مالک قدیمی کتب خانہ ۲۰۰۱ء، ص ۲۹۔
- (۲۹۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغه“ ج ۱، ص ۱۳۹
- (۲۹۲) عبدالعلی بحر العلوم لکنوی، ”فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت“ (بحث التعارض) دار احیاء التراث العربی، بیروت ج ۲۔
- (۲۹۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغه“ ج ۱، ص ۱۳۹
- (۲۹۴) الغزالی ”المستصفی من علم الاصول“ ج ۲، ص ۳۹۷
- (۲۹۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”قرة العينين فی تفضیل الشیخین“ مکتبۃ مجتہدی، دہلی، ۱۳۱۰ھ، ص ۱۸۶

(۲۹۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۶۰

(۲۹۷) ”سورة الحشر“ ۵۹: ۷

(۲۹۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“، ج ۱، ص ۱۲۸

(۲۹۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۲۸ (باب بیان اقسام النبی واضح ہو کہ شاہ صاحب نے اوپر جس حدیث ”انما انا بشر الخ“ کا حوالہ دیا ہے وہ مشکوٰۃ المصابیح میں باب الاعتصام بالکتاب میں مندرج ہے۔

(۳۰۰) ایضاً۔

(۳۰۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“، ج ۱، ص ۹۳

(۳۰۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء“ ج ۲، ص ۱۳۱:

(۳۰۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“، ج ۱، ص ۱۳۱۔ باب كيفية تلقي الأمة الشرع من النبي۔

(۳۰۴) ایضاً۔

(۳۰۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”الخير الكثير“ (عربی) مطبوعہ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ص ۱۲

(۳۰۶) ایضاً۔

(۳۰۷) عثمانی، ظفر احمد تھانوی، ”ابو حنیفہ و اصحابہ المحدثون“ مقدمة اعلاء السنن، مکتبہ دار القرآن

والعلوم الاسلامیہ کراچی، مطبوعہ ۱۳۱۳ھ، ص ۱۹، عبارت یہ ہے: فهذه كلها احاديث وان لم يقل فيها

الامام قال رسول الله ﷺ لشدة تحريه و توقيه..... ومن تفتن هذه النكته ايمن بكون

الامام مكثرأ من الاحاديث وانه قد جمع منه مالم يجمعه احد من المحدثين لانه تكلم

على جميع ابواب الاحكام باباً باباً و فصلها و شرحها بما لا مزيد عليه.

(۳۰۸) مگر یہ واضح ہو کہ یہاں رخصت اسقاط مراد نہیں، جیسے سفر میں قصر کرنا، بلکہ رخصت تیسیر ہے کہ اصل پر عمل

جائز بلکہ اولیٰ ہے۔

(۳۰۹) شوکانی ”ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول“، ص ۲۸۳

(۳۱۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”شرح تراجم ابواب بخاری“، ص ۳۷

(۳۱۱) سندھی عبید اللہ ”امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف“، ص ۲۶۹۔

(۳۱۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۳۳۔

(۳۱۳) ایضاً

(۳۱۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۳۳۔

(۳۱۵) شاہ عبدالعزیز ”عجالة النافعة“ مکتبہ مجتہدائی دہلی، ص ۳۰

(۳۱۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغة“ ج ۱، ص ۱۳۳۔

(۳۱۷) سعید احمد پالن پوری ”رحمة الله الواسعة“، ج ۲، ص ۲۸۶
 (۳۱۸) - سندھی عبید اللہ، ”شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف“، ص ۲۷۲۔
 (۳۱۹) شاہ ولی اللہ، ”مسوی، مصنفے“ شرح موطاً امام مالک، مطبوعہ میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی
 ۲۰۰۰ء ج ۱، ص ۱۱

(۳۲۰) شرف الدین دکتور حسن عبداللہ ”ترجمہ الامام مالک“ مطبوعہ میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی،
 ۲۰۰۰ء، ص ۳۱۔ فاضل مصنف کی عبارت جو امام مالک کی سوانح و عادات پر مشتمل ہے، درج ذیل ہے۔
 ”ولد مالک الامام بالمدينة بين سنتي ۹۳ هجرى و ۹۷ هجرى اذ لم تخلص الروايات
 الى تحديد دقيق لتاريخه و كان شديد البياض، يميل الى الشعره، عظيم الهامة، طويل
 القامة، اضلعُ الراس لا يغيره شبيهه ويكثر من حلق شاربه، نشأ مالک في كنف عائلة
 نقيه تقيه عامرة بالعلم والايمان فجده ابن عامر كان من كبار اهل علم في عصره،
 ويكفيه من زاد المعرفة والايمان وميراث الادب والهدايه ان اباه كان خادماً لرسول
 الله ﷺ..... قضى الامام مالک معظم حياته بالمدينة و كان من عباد الله الصالحين
 بعيداً عن الملوك والامراء وبتوجيه من امه انصرف الى دراسة الفقه وبرع في
 الحديث الخ

(۳۲۱) السیوطی، جلال الدین م ۹۱۱ھ ”اسعاف المبطا بر جال الموطا“ مطبوعہ، مع مقدمہ المسوی
 المطبوعہ میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی، ص ۱۔

(۳۲۲) شاہ ولی اللہ ”تسهیل الدرایہ“ مقدمہ المسوی (المصنفے) مطبوعہ، میر محمد کتب خانہ آرام
 باغ کراچی، ص ۲۲۔ امام کی عبارت یہ ہے۔ لا یوخذ من سفیه ولا یوخذ من صاحب هوی
 یدعو الناس الى هواه ولا من کذاب یکذب فی احادیث الناس ولا من شیخ له فضل
 ذو صلاح ذو عبادة اذا کان لا یعرف ما یحدث.

(۳۲۳) شاہ ولی اللہ ”تسهیل الدرایة الموطا“ مقدمہ المسوی، مطبوعہ میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی ص ۲۸۔
 فقہاء تابعین سبعہ کے ان اسماء کے علاوہ ابوسلمہ عبدالرحمن بن عوف کا نام بھی شامل کیا جاتا ہے۔ یہ وہ
 حضرات تھے جو صحابہ کے بعد تمام فتاویٰ، مسائل اور مقدمات و قضایا انہی کے فیصلے سے طے تھے، ان کی
 مجلس اجتماعی یعنی جہاں یہ ساتوں مل کر بیٹھتے تھے، تو یہ اس عہد کی سب سے بڑی عدالت العالیہ
 (Supreme Court) تھی، فقہ مدینہ انہی فقہاء سبعہ کی علمی مجلس کے نتائج بحث ہیں۔

(۳۲۴) شاہ ولی اللہ ”تسهیل الدرایة الموطا“ مقدمہ المسوی، مطبوعہ میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی ص ۲۸

(۳۲۵) شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغه“ فاران اکیڈمی۔ لاہور، ج ۱ ص ۱۳۳۔

(۳۲۶) ایضاً

(۳۲۷) عراقی، زین الدین ابو الفضل عبدالرحیم بن الحسنی "التقید والایضاح" المکتبہ السلفیہ، المدینہ المنورہ ص ۴،
(۳۲۸) بحوالہ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر "تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی" میر محمد کتب
خانہ، کراچی، ص ۲۰۲۔

(۳۲۹) حازمی الامام ابو بکر "تعلیقات علی شروط الائمہ الخمس" اصح المطابع، کراچی۔ ص ۴۵۔

(۳۳۰) شاہ ولی اللہ، المسبوی، المصنف، شرح مؤطا امام مالک، مطبوعہ میر محمد کتب خانہ، آرام باغ
کراچی ۲۰۰۰ء ج ۱، ص ۱۱

(۳۳۱) نووی ابو بکر زکریا محی الدین بن شرف "المجموع فی شرح مہذب" ادارہ الطباعت المنیریہ، مصر، ج ۴
ص ۴۷۲۔

(۳۳۲) شاہ عبدالعزیز "عجالة النافعة" مکتبہ مجتہبائی دہلی، ص ۳۰۔

(۳۳۳) ابوزہرہ محمد "الندوة العالمیہ للاسلامیات" مطبوعہ جامعہ پنجاب ۱۳۷۹ھ، ص ۱۰۹، ابوزہرہ کا بیان۔
فالوسيلة الوحيدة الى ان تؤسس اسلوباً جديداً للاجتهداد هو اجتهاد الجماعة بدلا من
اجتهاد الفردي

(۳۳۴) "سورة يونس" ۱۰: ۱۷

(۳۵۳) مالک بن انس بن مالک الاصبھانی م ۱۷۹ھ "مؤطا امام مالک" مترجم و تعلق و حید الزمان، حذیفہ اکیڈمی،
الفضل مارکیٹ لاہور ص ۱۹۶ (کتاب الصیام)

(۳۳۶) البیضاوی ناصر الدین عبداللہ بن عمر ۶۸۵ھ "منہاج الاصول الی علم الاصول"
برحاشیہ "التقریر" مکتبہ السعاده دہلی ج ۲ ص ۴۷

(۳۳۷) عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" منشورات الرضی قم، ایران، الجزء الثاني،
ص ۱۷۸۔

(۳۳۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العينين في تفضيل الشيخين" مکتبہ مجتہبائی، دہلی ۱۳۱۰ھ، ص ۲۵۱

(۳۳۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" ج ۲، ص ۲۶

(۳۴۰) ایضاً۔

(۳۴۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العينين في تفضيل الشيخين" مکتبہ مجتہبائی، دہلی ۱۳۱۰ھ، ص ۲۵۱

(۳۴۲) ایضاً۔

(۳۴۳) ایضاً۔

(۳۴۴) ایضاً۔

(۳۴۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" ج ۱، ص ۱۲

(۳۴۶) "سورة نساء" ۴: ۱۱۵

- (۳۴۷) رشید رضا مصری "تفسیر المنار" ج ۵، ص ۴۰۴
- (۳۴۸) قرطبی، محمد بن احمد الانصاری "الجامع لاحکام القرآن" دارالکتب العلمیہ لبنان، طبع ثالثہ ۱۹۸۸ء،
المجلد الثالث، ص ۲۴۱
- (۳۴۹) "سورة نساء" ۱۱۵:۴
- (۳۵۰) "سورة التوبة" ۱۱۹: ۹
- (۳۵۱) رازی "تفسیر کبیر" ج ۴، ص ۵۱۳
- (۳۵۲) "سورة البقرة" ۱۴۳:۲
- (۳۵۳) "سورة آل عمران" ۱۱۰:۳
- (۳۵۴) بصاص، "احکام القرآن" ج ۲، ص ۳۵
- (۳۵۵) "سورة آل عمران" ۱۰۳:۳
- (۳۵۶) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی، م ۶۳۱ھ "احکام فی اصول الاحکام" مطبوعہ محمد علی صبیح، مصر،
۱۳۳۷ھ ج ۱ ص ۱۰۹
- (۳۵۷) قرطبی ابی عبداللہ محمد بن احمد الانصاری م ۶۷۱ھ "الجامع لاحکام القرآن" دارالکتب العلمیہ طبعہ
لبنان۔ ج ۱ ص ۳۰۹
- (۳۵۸) ابن ماجہ، مکتبہ مجیدیہ ملتان، ج ۲، ص ۴۱۶
- (۳۵۹) الترمذی، ابو یحییٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ م ۲۷۹ھ "السنن الترمذی" ج ۱، ص ۲۱۱ ایچ ایم سعید، کراچی ج ۲ ص ۱۱
- (۳۶۰) بخاری، الامام ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم، م ۲۵۲ھ "الصحيح البخاری" ج ۱، مطبوعہ ایچ
ایم سعید کراچی، ۱۹۷۵ء
- (۳۶۱) بختانی ابوداؤد، شیخ سلیمان بن الاشعث البختانی ازدی م ۲۷۵ھ 'سنن ابی داؤد' میر محمد کتب
خانہ، آرام باغ کراچی ۱۹۸۰ء، ج ۲، ص ۸۱۔
- (۳۶۲) ایضاً۔
- (۳۶۳) سحیحی محمد صانی "فلسفۃ التشريع الاسلامی" نے عبداللہ ابن مسعود کا قول فرمایا ہے۔
- (۳۶۴) الغزالی الامام ابو حامد محمد بن محمد، م ۵۰۵ھ "المستصفیٰ من علم الاصول" ج ۱، ص ۱۷۶
- (۳۶۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "التفهيمات الالهيه" ج ۱، ص ۳۱۱۸ :
- (۳۶۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" ج ۱، ص ۱۷
- (۳۶۷) ایضاً۔
- (۳۶۸) نجم مصری، امام زین العابدین "بحر الرائق شرح كنز الدقائق" مطبوعہ دارالکتب العربی

الکبری، مصر، س ن، ج ۲، ص ۲۶۵۔

(۳۶۹) اشوکانی، محمد بن علی بن محمد، ۱۲۵۰ھ "ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول" مطبوعہ

مصطفیٰ البابی الحلبي، مصر ۱۲۳۳ھ ص ۸۸۔

(۳۷۰) ایضاً۔

(۳۷۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" ص ۴۔

(۳۷۲) ایضاً۔

(۳۷۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" ص ۴۔

(۳۷۴) ایضاً۔

(۳۷۵) ایضاً۔

(۳۷۶) البخاری، ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل، ۲۵۶ھ "الجامع الصحیح" مکتبہ مجیدیہ ملتان، ج ۲، ص

۱۰۷۸، "کتاب الاعتصام بالقرآن و السنة"

(۳۷۷) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی (م ۶۳۱ھ) "احکام فی اصول الاحکام" مطبوعہ دارالکتب

العلمیہ بیروت لبنان، ج ۱، ص ۸۲۔

(۳۷۸) عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" منشورات الرضی قم، ایران، ص ۲۰۔

(۳۷۹) "موسوعة" ج ۳، ص ۱۰۰، فقہ واصول فقہ کے میدان میں موسوعہ دراصل حکومت مصر کی ایک واقع

ترین علمی کاوش ہے، یہ ایک دواثر معارف ہے جس کا مکمل نام "موسوعة الفقه الاسلامی" ہے،

حکومت مصر کی شائع کردہ اور مرتب کردہ ہے۔

(۳۸۰) "موسوعة الفقه الاسلامی"، ج ۳، ص ۱۰۰۔

(۳۸۱) الغزالی، امام ابی حامد، محمد بن محمد، ۵۰۵ھ "المستصفیٰ من علم الاصول"، ج ۱، ص ۲۱۵

(۳۸۲) "موسوعة الفقه الاسلامی"، ج ۳، ص ۱۰۰۔

(۳۸۳) ایضاً۔

(۳۸۴) ایضاً۔

(۳۸۵) ایضاً۔

(۳۸۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة"، ج ۱، ص ۱۳۰۔

(۳۸۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العينين فی تفضيل الشيخين" مکتبہ مجتہبائی، دہلی، ۱۳۱۰ھ، ص ۱۳۸۔

(۳۸۸) ایضاً۔

(۳۸۹) البزدوی، فخر الدین، "اصول البزدوی و كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام" دار

الکتب العلمیہ، بیروت، س ن، ص ۱۵۵۔

(۳۹۰) ایضاً۔

(۳۹۱) ابوزہرہ، "امام ابو حنیفہ و اصحابہ" مطبوعہ المنار مصر، ص ۲۳۔

(۳۹۲) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی "احکام فی اصول الاحکام" ج ۱، ص ۳۶۶

(۳۹۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" ج ۲، ص ۲۶

(۳۹۴) ایضاً۔

(۳۹۵) ایضاً۔

(۳۹۶) ابن کثیر حافظ عماد الدین ابوالقلاء "البدایہ والنہایہ" ج ۲، ص ۲۵۰۔

(۳۹۷) الموفق بن احمد الحکی، م ۵۶۸ھ "مناقب الامام ابی حنیفہ" الناشر دارالکتب العربی بیروت لبنان ج ۱ ص

۸۰

(۳۹۸) علامہ اقبال "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" مطبوعہ بزم افکار، کلب روڈ لاہور، ص ۲۶۸

(۳۹۹) تقی امینی "فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر" مکی دارالکتب اردو بازار لاہور، ص ۲۷

(۴۰۰) علامہ اقبال "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" مطبوعہ بزم اقبال، کلب روڈ لاہور، ص ۲۶۸

(۴۰۱) ایضاً۔

(۴۰۲) اسلامی انسائیکلو پیڈیا، ج ۱ (اجماع)

(۴۰۳) "المنجد فی اللغہ" ج ۱، ص ۶۶۵ مطبوعہ دارالمشرق بیروت تحت مادہ، قی س۔

(۴۰۴) عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" منشورات الرضی قم، ایران، ص ۲۰

(۴۰۵) صدر الشریعہ عبداللہ السعد الدین، م ۴۷۷ھ "تنقیح و شرح التوضیح" مطبوعہ علی الصبح مصر ص ۲۳۵

(۴۰۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۱۲۱

(۴۰۷) ایضاً۔

(۴۰۸) الشافعی احمد دریس امام، "کتاب الرسالہ" مصطفیٰ البابی الحلی مصر، الطبعة الاولى ۱۹۳۰، ص ۵۰۷

(۴۰۹) عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" منشورات الرضی قم، ایران، ص

(۴۱۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العينين في تفضيل الشيخين" ص ۴۰

(۴۱۱) ایضاً۔

(۴۱۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العينين في تفضيل الشيخين" ص ۲۳۹

(۴۱۳) ایضاً۔

(۴۱۴) الشافعی محمد دریس امام، "کتاب الرسالہ" مصطفیٰ البابی الحلی مصر، الطبعة الاولى ۱۹۳۰، امام شافعی

استحسان کے قائل نہیں ان کا کہنا ہے من استحسن فقد شرع، اس طرح وہ لکھتے ہیں الاستحسان

تلذذ، اسی طرح ان کا یہ بھی لکھنا ہے ”القول بالاستحسان باطل“۔

(۴۱۵) ترمذی ابی عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ ”الجامع الترمذی“ ابواب الاحکام، ”باب ما جاء فی القاضی کیف یقضی“، سعید کمپنی کراچی ج ۱، ص ۲۴۷، واضح ہو کہ مذکورہ حدیث میں لفظ قیاس کی بجائے لاجہد برائی کا لفظ کہا گیا ہے، یہاں رائے سے مراد خالص رائے اور زری عقلی بنیادوں پر فیصلہ کرنا ہرگز مراد نہیں، جو کسی اصل پر مبنی نہ ہو بلکہ وہ رائے مراد ہے، جو کسی اصل اور دلیل پر مبنی ہو، اس طور پر رائے اور قیاس میں فرق باقی نہیں رہتا اس کی مزید تفصیل رائے اور قیاس کے درمیان فرق کے ضمن میں بیان کر دی گئی ہے۔

(۴۱۶) ”سورۃ الحشر“ ۲:۵۹

(۴۱۷) الصدر الشریعہ عبداللہ المسعود الدین، م ۱۳۷ھ ”تنقیح و شرح التوضیح“، مطبوعہ محمد علی اصبح مصر، ص ۵۴

(۴۱۸) الغزالی ”منہاج الاصول“ مکتبۃ التراث العربی بمصر، ص ۲۵۔

(۴۱۹) ایضاً۔

(۴۲۰) ایضاً۔

(۴۲۱) ایضاً۔

(۴۲۲) ایضاً۔

(۴۲۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱، ص ۱۴۷ مبحث فی سبب اختلاف المذاهب الفقہاء

(۴۲۴) ایضاً۔

(۴۲۵) ایضاً۔

(۴۲۶) ایضاً، ج ۱، ص ۱۴۷

(۴۲۷) ایضاً، ج ۱، ص ۱۳۰

(۴۲۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین“ مکتبۃ مجتہبائی، دہلی، ۱۳۱۰ھ، ص ۱۴۸

(۴۲۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجۃ اللہ البالغہ“، ج ۲، ص ۱۲۱

(۴۳۰) ایضاً، ج ۱، ص ۱۴۷

(۴۳۱) ایضاً، ج ۲، ص ۱۲۱

(۴۳۲) ایضاً، ج ۱، ص ۲ (مقدمہ)

(۴۳۳) ایضاً، ج ۱، ص ۱۴۷ ”مبحث فی سبب اختلاف المذاهب الفقہاء“

(۴۳۴) سعید احمد دہلوی ”رحمۃ اللہ الواسعہ“، ج ۲، ص ۱۳۶

(۴۳۵) ایضاً۔

(۴۳۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجۃ اللہ البالغہ“، ج ۱، ص ۹۳۔

(۴۳۷) سعید احمد دہلوی ”رحمۃ اللہ الواسعہ“، ج ۲، ص ۱۳۶ ”باب اسرار الحکم والعلۃ“

- (۴۳۸) عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" منشورات الرضی قم، ایران، الجزء الثاني، ص ۲۳۶
- (۴۳۹) عبدالعزیز بن احمد "غایة التحقيق" شرح حسینی (القسم الثاني قیاس) مکتبہ امدادیہ ملتان، ص ۶۰
- (۴۴۰) ابن الہمام، جمال الدین محمد، ۸۶۱ھ، "التحریز فی اصول الفقه" بمصطفیٰ البابی الحنفی بمصر، ص ۴۳۱
- (۴۴۱) سعید احمد دہلوی "رحمة الله الواسعه"، ج ۲، ص ۱۳۶
- (۴۴۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "مصفیٰ شرح مؤطا" ج ۱، ص ۱۹
- (۴۴۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۶۳
- (۴۴۴) ایضاً۔
- (۴۴۵) سعید احمد دہلوی "رحمة الله الواسعه"، ج ۲، ص ۱۳۶
- (۴۴۶) الشاشی، نظام الدین، "اصول الشاشی"، مکتبہ امدادیہ ملتان، ص ۴۰
- (۴۴۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۶۱
- (۴۴۸) ایضاً۔
- (۴۴۹) دہلوی "القبول الجمیل" مدینہ پبلشنگ کمپنی کراچی، ص ۱۹، شاہ صاحب کا بیان ہے: ان اللہ اجری سنة ان یثبت الامور الخفية المضمرة فی النفوس بافعال و اقوال ظاهرة ینصبها مقامها کما ان التصدیق باللہ و رسوله و الیوم الاخر خفی فاقیم الاقرار مقامه و کما ان رضی المتعاقدين ببذل الثمن و المبیع امر خفی مضمّر فاقیم الایجاب و القبول مقامه.
- (۴۵۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج ۱، ص ۶۰
- (۴۵۱) "شرح المجلة" المرتبہ سلیم رستم باز الملبنانی من اعضاء شوری الدولۃ العثمانیة، مکتبہ جمعیۃ، کانسی روڈ کونستنبول
- المادة: ۱۵
- (۴۵۲) لعینی بدر الدین، "عمدة القاری شرح صحیح البخاری" مکتبہ منیری مصر، ۱۳۲۸ھ، ج ۱، ص ۱۰۴
- (۴۵۳) عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، ج ۲، ص ۲۷۷
- (۴۵۴) ایضاً۔
- (۴۵۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة"، ج ۱، ص ۶۰
- (۴۵۶) عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، ج ۲، ص ۲۸۳ فی شرح مؤطا ج ۱، ص ۱۹
- (۴۵۷) آدمی، سیف الدین ابوالحسن علی، "احکام فی اصول الاحکام" ج ۳، ص ۱۸
- (۴۵۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة"، ج ۱، ص ۱۳۰
- (۴۵۹) ایضاً۔
- (۴۶۰) عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، ج ۲، ص ۲۸۸ (الضرب الاول الصریح و ذالک ان یرد فیہ لفظ التعلیل کقولہ لكذا، لعلہ کذا، لاجل کذا یا اذن لفظ کئی سے

علت بیان کی جائے، جیسے ”کسی لا یكون دولة بين الاغنياء منكم“ (الحشر، آیہ ۵۹: ۷) الاجل، یا من اجل، سے علت بیان کی جائے، جیسے رسول اللہ نے ارشاد فرمایا: ”انما جعل الاستيذان لاجل البصر، یا من اجل ذالك كتبنا على بنی اسرائیل (سورة المائدة ۵: ۳۲، یا جیسے حدیث میں ہے، ”كنت نهيتكم عن اذخار لحوم الاضاحی لاجل الدافة. اذن“ سے علت بیان کی جائے، جیسے رسول اللہ نے وحیہ کلبی کے جواب میں فرمایا تھا: اذن یکفی ھمک ویغفر ذنک حرف ’لام‘ سے علت بیان کی جائے، جیسے قرآن حکیم میں ہے: لتخرج الناس من الظلمات الی النور (ابراھیم ۱: ۱۴) حرف ’باء‘ سے علت بیان کی جاتی ہے، جیسے: فبما رحمة من اللہ لت لهم (آل عمران ۳: ۱۵۹) حرف ’ف‘ سے علت بیان کی جاتی ہے، حدیث شہداء میں ہے: زملوهم بکلو مهم و دماء هم فانهم یحشرون.

(۴۶۱) واضح ہو کہ فواتح الرحموت میں طرق تفہیم کے حوالے سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے، ملاحظہ ہوں فواتح

الرحموت ج ۲، ص ۲۸۸

(۴۶۲) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی، ”احکام فی اصول الاحکام“ ج ۳، ص ۳۹، نیز ”توضیح

تلویح“ ج ۱، ص ۹۶

(۴۶۳) الصلر الشریعہ عید اللہ المسعود الدین، م ۵۷۴ تنقیح و شرح التوضیح، مطبوعہ محمد

علی الصبیح مصر ج ۱، ص ۹۶

(۴۶۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغه“، ج ۱، ص ۱۳۷ (باب كيفية فهم المعانی الشرعية من

الكتاب والسنة)

(۴۶۵) سعید احمد دہلوی ”رحمة الله الواسعه“ ج ۲، ص ۵۰۷

(۴۶۶) شوکانی، محمد القاضی، م ۱۲۵۵ھ، ”ارشاد الفجول الی تحقیق الحق من علم الاصول“ مطبع

مصطفیٰ البابی الحکمی، مصر ۱۲۳۳ھ۔

(۴۶۷) ایضاً۔

(۴۶۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”حجة الله البالغه“، ج ۱، ص ۱۳۷ (باب كيفية فهم المعانی الشرعية من

الكتاب والسنة)

(۴۶۹) عبدالعلی ”فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت“، ج ۲، ص ۹۸

(۴۷۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”مصفیٰ شرح مؤطا“ ج ۱، ص ۳۵۰

(۴۷۱) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی، ”احکام فی اصول الاحکام“ ج ۳، ص ۴۸

(۴۷۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”مصفیٰ شرح مؤطا“ ج ۱، ص ۳۵۰

(۴۷۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ ”عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقليد“ ص ۳

(۴۷۳) الغزالی "المستصفیٰ من علم الاصول" ج ۲، ص ۲۲۹

(۴۷۵) شاطبی ابواسحاق "الموافقات" ج ۲، ص ۱۲۸۔

(۴۷۶) ابن القیم الجوزی "اعلام الموقعین رب العلمین" مطبوعہ دارالکتب المصر، ج ۳، ص ۵۴۔

(۴۷۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ "شرح تراجم ابواب البخاری" "مطبوعہ دارالعلوم دیوبند" ص ۴۲

(۴۷۸) ایضاً۔

(۴۷۹) "المنجد فی اللغة" ج ۱ تحت مادہ، حسن۔

(۴۸۰) شیبانی ابی عبداللہ محمد بن الحسن م ۱۸۹ھ، "کتاب اصل" المعروف بالمبسوط لا امام محمد

مطبوعہ ادارۃ الاسلامیہ کراچی، ج ۵، ص ۱۲۱

یہ کتاب امام ربانی محمد بن حسن شیبانی کی یادگار تصنیف ہے، امام محمد نے اسی کتاب کو سب سے پہلے لکھا،

پھر جامع صغیر، پھر جامع کبیر، زیادات، پھر سیر صغیر، اور آخر میں سیر کبیر تصنیف کی، انہی چھ کتب کو حنفی

زبان میں "ظاہر الروایات" کہتے ہیں، امام محمد بن حسن صاحب فقہ، ذہین، ذکی الطبع، سلیم القلب،

بڑے محدث و مفسر تھے، ان کی وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی۔ امام محمد نے امام حنیفہ سے تحصیل کی، اور قاضی

ابو یوسف سے بھی پڑھا، بعد میں موطاء امام مالک پڑھنے کے لئے امام مالک کے پاس مدینۃ المنورہ

چلے گئے، اور ان سے اخذ علم کیا، حنفی فقہ کی اشاعت کا سہرا امام محمد کے سر جاتا ہے، امام مالک کی علمی

جلالت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے، کہ امام شافعی امام محمد کے شاگرد ہیں، امام محمد کی کتب کی

تعداد نو سو نواوے بیان کی جاتی ہے، بعض نے مذکورہ ظاہر الروایۃ میں سیر صغیر کی جگہ مبسوط کو شمار کیا

ہے۔ مبسوط وہ کتاب ہے جو امام شافعی نے از بر یاد کی تھی۔

(۴۸۱) شافعی، امام محمد ادریس م ۲۰۴ھ، "کتاب الام" مکتبۃ الکبریٰ الامیریہ بولاق، مصر، س، ن، ص ۲۷۲۔

(۴۸۲) ایضاً۔

(۴۸۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" ج، ص ۱۲۱۔

(۴۸۴) ایضاً۔

(۴۸۵) ایضاً۔

(۴۸۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" ص ۹۲۔ (فارسی متن)

(۴۸۷) آمدی "احکام فی اصول الاحکام"

(۴۸۸) بحوالہ عبدالوہاب خلاف "مصادر التشريع فی ما لا نص فیہ" دارالعلم لاہور، ص ۸۱۔

(۴۸۹) تفتازانی "حاشیہ عضدیہ" ج ۲، ص ۲۸۹۔

(۴۹۰) بحوالہ شاطبی "الموافقات" ج ۱، ص ۳۱۔

(۴۹۱) الغزالی "المستصفیٰ من علم الاصول" ج ۲، ص ۲۳۷۔

(۴۹۲) قرانی شہاب الدین احمد "تنقیح الاصول" ص ۲۰۵۔

(۴۹۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغہ" ج ۱ ص ۱۲۷۔

(۴۹۴) "مسند احمد" مکتبہ المعارف مصر ج ۲، ص ۲۱۱ میں یہ مرفوع حدیث کی حیثیت سے پیش کی گئی ہے،

مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ عبد اللہ ابن عباس کا قول ہے۔

(۴۹۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغہ" ج ۱ ص ۱۲۲۔

اشاریہ آیات

آیات	آیات نمبر	صفحہ نمبر
سورة البقرہ: ۲		
وَ اتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَ لَهُمْ فِيهَا اَزْوَاجٌ	۲۵:۲	۲۸۸
مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلَهَا اَلَمْ تَعْلَمْ	۱۰۶:۲	۲۵۱
وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ	۱۴۳:۲	۳۵۱
اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ	۱۵۶:۲	۶۳، ۵۰
كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَاحَدُكُمْ الْمَوْتُ	۱۸۰:۲	۲۵۷
يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُقْفُونَ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلّٰهِ الدِّينُ	۲۱۵:۲	۲۲۱
وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا	۲۶۹:۲	۱۶۵
سورة آل عمران: ۳		
هُوَ الَّذِي اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ	۷:۳	۴۳۹
وَ مَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ	۷:۳	۴۴۲
وَ الرِّسْخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ	۷:۳	۴۴۲
وَ يُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْاِنْجِيلَ	۴۸:۳	۴۴۱
وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ	۱۰۳:۳	۴۵۲
كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ	۱۱۰:۳	۴۵۲
سورة النساء: ۴		
يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي اَوْلَادِكُمْ	۱۱:۴	۴۵۲
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللّٰهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ	۵۹:۴	۴۵۰
مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَاعَ اللّٰهَ	۸۰:۴	۴۸۴
وَ لَوْ رَدُّوهُ اِلَى الرَّسُولِ وَ اِلَى اُولَى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ	۸۳:۴	۴۵۰

۲۸۱	۱۰۵:۴	إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ
۳۵۰	۱۱۳:۴	وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ
۳۵۰	۱۱۵:۴	وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ
		سورة المائدة: ۵
۱۵۶	۴۸:۵	لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَ مِنْهَا جَا
		سورة الانعام: ۶
۲۶۸	۹۱:۶	فِيهِدُهُمْ أَقْبَدَهُ
		سورة الاعراف: ۷
۲۸۱	۱۵۷:۷	وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ
		سورة الانفال: ۸
۲۵۷	۶۵:۸	إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ
		سورة توبه: ۹
۳۵۱	۱۱۹:۹	يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ
۱۷۱	۱۲۲:۹	فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَتَفَقَّهُوْا
		سورة يونس: ۱۰
۲۷۸	۵۹:۱۰	قُلْ إِنَّ اللَّهَ إِذْ نَسَخَ لَكُمْ مِنْهُ آيَاتِهِ تَفَتَّرُونَ
۲۷۸	۶۸:۱۰	اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا لَا تَعْلَمُونَ
		سورة هود: ۱۱
۲۳۰	۱:۱۱	كِتَابٍ أَحْكَمْتَ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلَتْ
		سورة يوسف: ۱۲
۲۳۰	۶۷:۱۲	إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ
۱۲	۷۶:۱۲	وَ فَرَّقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِمُ
		سورة ابراهيم: ۱۴
۱۶۰	۲۲:۱۴	أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ
		سورة الحجر: ۱۵
۲۱۱	۹:۱۵	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

		سورة النحل: ۱۶
۲۰۳	۸۹:۱۶	وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً
		سورة الحج: ۲۲
۸۰	۲۸:۲۲	لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ
		سورة الاحزاب: ۳۳
۲۵۷	۵۰:۳۳	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ
۲۵۷	۵۲:۳۳	لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ
		سورة الزمر: ۳۹
۲۳۰	۲۳:۳۹	اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا
		سورة حم السجد: ۴۱
۱۲۵	۵۳:۴۱	سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ
		سورة ق: ۵۰
۲۸۰	۲۹:۵۰	مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ
		سورة الرحمن: ۵۵
۲۳۶	۳۱:۵۵	سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَيْنِ
		سورة المجادلة: ۵۸
۲۵۷	۱۲:۵۸	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ
۲۵۸	۱۳:۵۸	ءِ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تَقْدَمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَتْ
		سورة الحشر: ۵۹
۳۷۸	۲:۵۹	فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ
۳۱۳-۳۸۴	۷:۵۹	وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ
		سورة المزمل: ۷۳
۲۵۸	۲:۷۳	فَمِ الْيَلِّ إِلَّا قَلِيلًا
۲۱۲	۲۰:۷۳	إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ
۲۱۲	۲۰:۷۳	فَأَقْرءْهُ وَ مَا تَنسَرُ مِنَ الْقُرْآنِ
		سورة القيامة: ۷۵
۲۱۱	۱۷:۷۵	إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ

اشاریہ احادیث

۱۰۳	ان اللہ بیعت لہذہ الامۃ علی راس کل ماء ؤ سنة من یجدد لہا دینہا
۳۷۸، ۱۷۲	بما تقض یا معاذ؟ قال اقصی بکتاب اللہ فان لم تجد فقال فبسنة رسول اللہ
۲۳۳	انزل القرآن علی اربعة اوجه حلال و حرام لا یسع احداً جہالتہ یعرفہ العرب
۳۰۱	قال رسول اللہ ان اللہ خلق الفرس فاجر اھا فعرقت فخلق نفسه منہا
۳۰۲	قال رسول اللہ من اشترى غنماً مصرأة رضی امسکھا وان سخطھا
۳۰۸	فر من المجذوم کما تفر من الاسد
۳۱۶	انما انا بشر اذا امرتکم بشیء من دینکم فخذو بہ واذا امرتکم بشیء
۳۱۸	صلوا کما رايتمونی اصلى ،
۲۲۳	(من کذب علی متعمداً) "فلیتبتوا مقعده من النار"
۳۳۲	افضل الاعمال الصلوة لا ول وقتها
۳۳۲	ابر دو اباالظہر فانه اعظم اللاجر
۳۳۵	عن ابن عمر انی کان یقول لا یصوم الا من اجمع الصیام قبل الفجر
۳۵۲	لن تجمع امتی علی الضلالة
۳۵۳	ید اللہ علی الجماعة ومن شد شد فی النار
۳۵۳، ۳۵۴	لا تزال طائفہ من امتی قائمة بامر اللہ وهم ظاہرون علی الناس
۳۵۳	من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه
۳۵۳	علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين
۳۵۳، ۳۲۲	ماراه المسلمون حسناً فهو عند اللہ حسن
۳۵۳	وقول علیہ السلام لا تجتمع امتی علی الضلالة
۳۷۹	اعرف الاشیاء والنظائر و قیس الامور برانک
۳۸۰	ایاکم واصحاب الرائی فانہم اعداء السن اعیتہم الاحادیث ان یحفظوها
۳۸۰	"اعیتہم الاحادیث ان یحفظوها فقالوا ابلراء ی"
۳۸۱	یذهب علماء کم و صلحا کم ویتخذ الناس روساً جہلاً یقیسون الامور برائہم
۳۰۵	سمعت رسول اللہ یسئل عن اشتراء التمر بالربط فقال رسول اللہ

مصادر و مراجع

- ۱۔ القرآن الحکیم
- ۲۔ آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی م ۶۳۱ھ ”الاحکام فی اصول الاحکام“
مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان، س، ن۔
- ۳۔ امین احمد مصری، م ۱۴۰۶ھ ”فجر الاسلام“ مکتبہ النهضة المصریہ، طبع ثانیہ
۱۹۷۰ء۔
- ۴۔ اسماعیل شہید مولانا ”صراط مستقیم“، مطبوعہ کتب خانہ مظہری کلمتہ،
۱۲۶۵ھ۔
- ۵۔ اسماعیل شہید مولانا ”عبقات“، مترجم مولانا مناظر احسن گیلانی، ادارہ
اسلامیات لاہور، س، ن۔
- ۶۔ اقبال علامہ ڈاکٹر م ۱۹۳۸ء ”اسرار خودی“، مطبوعہ اقبال اکیڈمی لاہور،
۲۰۰۳ء۔
- ۷۔ بخاری، الامام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم، م ۲۵۲ھ ”الصحيح
البخاری“ ج ۱، مطبوعہ ایچ ایم سعید کراچی، ۱۹۷۵ء۔
- ۸۔ امیر دوی، شیخ الاسلام فخر الدین م ۳۲۸ھ ”اصول البزدوی و کشف الاسرار
عن اصول فخر الاسلام“ دارالکتب العلمیہ، بیروت، س، ن۔
- ۹۔ بسمل بدایونی ”کنز التاریخ“ تاریخ بدایون باراول، احمدی کتب خانہ دہلی، س، ن۔
- ۱۰۔ بہاری ملاحت اللہ ابن عبدالشکور ”مسلم الثبوت“ مطبوعہ کتب خانہ مجیدیہ، ملتان،
طبع، ۱۹۹۰ء۔
- ۱۱۔ البیرونی ابوریحان م ۱۰۲۸ء ”کتاب الهند“ مترجم ای سی ذخاؤ لندن ۱۸۸۷ء۔

- ۲۴۔۔۔ جلابانی، غلام حسین ”شاہ ولی اللہ کی تعلیمات“، دارالکتاب عزیز مارکیٹ اردو بازار لاہور۔ اشاعت اول ۱۹۹۹ء۔
- ۲۵۔۔۔ جیلی، سعید عبدالکریم بن ابراہیم ”الانسان الكامل“ مترجم فضل میران نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۸۰ء۔
- ۲۶۔۔۔ الحازمی، الحافظ ابی بکر محمد بن موسیٰ ” کتاب الاعتبار فی النسخ و المنسوخ من الآثار “ مطبوعہ السعاده بمصر۔
- ۲۷۔۔۔ ابن حجر عسقلانی شہاب الدین ابوالفضل احمد بن علی، ۸۵۲ھ ”فتح الباری شرح بخاری“ الطبعة الاولى، دارالفکر مصر۔
- ۲۸۔۔۔ ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید الاندلسی، ۴۵۶ھ، ”المحلی“ مطبوعہ دارالفکر بمصر، س، ن۔
- ۲۹۔۔۔ حسامی، محمد بن محمد ۱۳۳۳ھ ”الحسامی شرح ”نامی“ مکتبہ امدادیہ ملتان، ۱۳۱۲ھ۔
- ۳۰۔۔۔ حضری، محمد بن عقیلی بک ۱۳۳۵ھ ”اصول الفقہ“ مکتبہ التجاریہ، الکبریٰ بمصر، طبع ثا لث ۱۹۸۰ء۔
- ۳۱۔۔۔ حمید اللہ ڈاکٹر ۲۰۲ء ”امام ابو حنیفہ کی تدوین قانون اسلامی“ مطبوعہ اردو اکیڈمی کراچی، ۱۹۸۳ء۔
- ۳۲۔۔۔ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن ابوبکر الحضری المغربی م ۷۵۰ھ ”مقدمہ ابن خلدون“ دارالکتب العلمیہ، بیروت ۱۹۷۸ء۔
- ۳۳۔۔۔ خواجہ عبدالرشید، کرنل:۔ ”معارف النفس“ مجلس اخوان الصفاء کراچی ۱۹۸۰ء۔
- ۳۴۔۔۔ ابوداؤد، شیخ سلیمان بن الاشعث البجستانی ازدی م ۲۷۵ھ ”سنن ابی داؤد“ میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی، طبع ۲۰۰۰ء۔
- ۳۵۔۔۔ دوائر معارف اسلامی دانش گاہ لاہور،
- ۳۶۔۔۔ دھلوی، رحیم بخش ”حیات ولی“ مکتبہ سلفیہ، لاہور، طبع ۱۹۵۵ء۔

۳۷۔ دہلوی شاہ ولی اللہ مولود ۱۱۱۳ھ ۱۷۰۶ء ”الارشاد الیٰ مهمات علم الاسناد“ سجاد پبلشرز لاہور پہلا ایڈیشن ۱۹۸۰ء۔

۳۸۔ دہلوی ”ازالۃ الخفاء عن خلافت الخلفاء“ مترجم، مطبوعہ میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی، ۲۰۰۰ء۔

۳۹۔ دہلوی ”الطاف القدس فی معرفہ لطائف النفس“ مترجم صوفی عبدالحمید سواتی ادارہ نشر و اشاعت نصرۃ العلوم گوجرانوالہ۔

۴۰۔ دہلوی ”اطیب النعم فی مدح سید العرب و العجم“ عربی متن بمع اردو مترجم یوسف لدھیانوی، مکتبہ لدھیانوی کراچی۔

۴۱۔ دہلوی ”الانتباه فی سلاسل اولیاء اللہ“، مطبوعہ احمدی، دہلی، ۱۱۳۱ھ۔

۴۲۔ دہلوی ”الانصاف فی بیان سبب الاختلاف“ مطبوعہ بیت الاوقاف حکومت پنجاب، لاہور، ۱۹۷۰ء۔

۴۳۔ دہلوی ”انفاس العارفين“ المطبوعہ مجتہدائی دہلی ۱۳۳۵ھ مترجم محمد ایوب قادری لاہور۔

۴۴۔ دہلوی ”البدور البازغہ“ طابع مجلس علمی ڈاھیل، ۱۹۵۰ء۔

۴۵۔ دہلوی ”تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء“ مطبوعہ شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد صدر، ۱۹۷۰ء۔

۴۶۔ دہلوی ”تراجم ابواب الصحیح البخاری“ دائرہ المعارف، حیدرآباد، ۱۹۴۹ء۔

۴۷۔ دہلوی ”تسهیل الدرایہ الموطا“ مطبوعہ میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی

۴۸۔ دہلوی ”التفهیمات الالہیہ“ ج ۱، ۲، بخشی، غلام مصطفیٰ قاسمی، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد سندھ، ۱۹۷۰ء۔

۴۹۔ دہلوی ”حجة الله البالغة“ فاران اکیڈمی اردو بازار، لاہور، ۱۹۷۰ء۔

۵۰۔ دہلوی ”حسن العقیدہ“ قلمی نسخہ ذاتی کتب خانہ۔

۵۱۔ دہلوی ”الخییر الكثير“ مطبوعہ مکتبہ حقانیہ کوڑہ خٹک، ۱۹۸۰ء۔

- ۵۲:- دہلوی "الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین" مکتبہ مجتہبائی دہلی، س، ن۔
- ۵۳:- دہلوی "سرورالمخزون فی سیر الامین المامون" فارسی ابن سید الناس کے رسالہ نور العین کا ترجمہ مطبوعہ محمدی ٹونک ۱۲۷۱ھ۔
- ۵۴:- دہلوی "سطعات" مترجم ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور۔
- ۵۵:- دہلوی "عقد الجید فی الاحکام الاجتہاد والتقلید" مطبوعہ مجتہبائی دہلی ۱۳۳۲ھ۔
- ۵۶:- دہلوی "فتح الرحمان فی ترجمۃ القرآن" مطبوعہ ہاشمی مرٹھ ۱۲۸۵ھ۔
- ۵۷:- دہلوی "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر مع فتح الخبیر" فارسی/عربی/اردو مطبوعہ فریدی بک ڈپو دہلی ۱۹۸۰ء
- ۵۸:- دہلوی "فیوض الحرمین" مطبوعہ مجتہبائی دہلی ۱۹۷۳ء۔
- ۵۹:- دہلوی "قرۃ العین فی تفضیل الشیخین" مطبوعہ مجتہبائی دہلی ۱۳۱۰ھ۔
- ۶۰:- دہلوی "القول الجمیل فی بیان سواء السبیل" عربی متن و مترجم خرم علی بلہوری، سنگ میل پبلیشر لاہور ۱۹۸۰ء۔
- ۶۱:- دہلوی "لمحات" شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد سندھ۔
- ۶۲:- دہلوی "المسلسل من الحدیث النبوی الامین (سند حدیث)" مطبع احمدی دہلی، س، ن
- ۶۳:- دہلوی "المسوی مع مصفی" فارسی شرح لا حدیث الموطاء امام مالک، میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی ۱۹۷۰ء۔
- ۶۴:- دہلوی "المقالة الوضیة فی النصیحة والوصیة المعروف بہ وجیة نامہ" مکتبہ مجتہبائی دہلی۔
- ۶۵:- دہلوی "مقدمہ فی قوانین ترجمہ"
- ۶۶:- دہلوی "مکتوب مدنی" اردو ترجمہ مولانا محمد حنیف ندوی پبلشرز، ادارہ ثقافت

اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۰ء۔

- ۶۷:- دہلوی ”ہمعات“ مکتبہ شاہ ولی اللہ، حیدرآباد سندھ۔
- ۶۸:- الراغب اصفہانی م ۲۲۵ھ ”المفردات فی غریب القرآن“ المطبوعہ المیمنیہ مصر۔
- ۶۹:- رومی مولانا جلال الدین، ”مثنوی معنوی“ مرتبہ آرائے نکلسن تہران۔
- ۷۰:- زرکشی ”البرہان فی علوم القرآن“، مطبوعہ دار الفکر ۱۳۰۰ھ
- ۷۱:- الزمخشری ابوالقاسم جاز اللہ محمود بن عمر، م ۵۳۸ھ ”الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوه التاویل“ مطبوعہ مظہری لاہور، ۱۹۸۰ء
- ۷۲:- ابوزہرہ محمد ”ابو حنیفہ حیاتہ، عصرہ وارانہ فی الفقہ“ دار الفکر العربی، الطبعة الثالثة ۱۹۸۰ء۔
- ۷۳:- ابوزہرہ محمد ”اصول الفقہ، دار الفکر العربی بمصر ۱۳۷۷ھ
- ۷۴:- الزیلعی جمال الدین ابی محمد عبداللہ ابن یوسف، ۷۶۲ھ، ”نصب الرائے لا حدیث الہدایہ“، المطبوعہ دار انشر الکتب الاسلامیہ لاہور، ۱۹۳۷ھ۔
- ۷۵:- السرخسی، شمس الدین محمد بن ابی بھل م ۳۸۳ھ ”المبسوط“ مطبوعہ دار المعارف، مصر، ۱۹۷۰ء۔
- ۷۶:- سرہندی شیخ احمد مجدد الف ثانی م ۱۰۳۳ھ ”مکتوبات مجدد الف ثانی“، مطبوعہ کانپور ۱۹۰۰ھ۔
- ۷۷:- سرہندی ”مبدا و معاد“ ادارہ مجددیہ ناظم آباد کراچی ۱۹۷۰ء۔
- ۷۸:- سلمی ابو عبدالرحمن محمد بن الحسن م ۳۱۲ھ ”طبقات الصوفیہ، منشورات محمد علی بیضوت، دار الکتب علمیہ بیروت الطبعة الثالثة، ۲۰۰۳ء۔
- ۷۹:- سلیم رستم باز لبنانی من اعضاء شورى دولة العثمانیة ”شرح المجله“ مکتبہ حبیبیہ کانی رودر کونستہ، ۱۹۷۵ء۔
- ۸۰:- سندھی عبید اللہ م ۱۹۳۳ء ”شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف“ خصوصی نمبر

لفرقان، بریلی، بابت ماہ رمضان ۱۳۵۹ھ۔

۸۱:- سہروردی، شیخ شہاب الدین، ”عوارف المعارف“، ترجمہ اردو ایشیائی بریلوی مکتبہ

عثمانیہ کراچی ۱۹۷۷ء۔

۸۲:- ایسوی، امام جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر م ۹۱۱ھ ”الاتقان فی علوم القرآن“۔

مکتبہ المعروفیہ کانسی روڈ کوئٹہ ۲۰۰۴ء۔

۸۳:- ایسوی ”المبیطا برجال الموطأ (اسماء الرجال) مطبوعہ قدیمی کتب خانہ آرام باغ

کراچی ۲۰۰۰ء۔

۸۴:- سیوہاروی، محمد حفظ الرحمن، ”اسلام کا اقتصادی نظام“، دینی کتب خانہ لاہور

۱۹۹۲ء

۸۵:- سرور محمد، ”ارمغان شاہ ولی اللہ“ ساگر اکیڈمی لاہور، ۱۹۴۵ء۔

۸۶:- الشاشی محمد نظام الدین اسحاق بن ابراہیم، م ۳۲۵ھ ”أصول الشاشی“ مکتبہ امدادیہ

ملتان ۱۹۸۰ء۔

۸۷:- شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ غرناطی مالکی م ۹۰ھ ”الموافقات“ المکتبہ التجاریہ

الکبریٰ بمصر، س، ن۔

۸۸:- شافعی محمد بن ادریس امام م ۲۰۴ھ ”کتاب الام“ مطبوعہ بولاق بمصر ۱۲۲۶ھ۔

۸۹:- شامی، ابن عابدین محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز م ۱۲۵۲ھ ”رد المحتار علی الدر

المختار“ مکتبہ المصطفیٰ البابی، الحلی، بمصر

۹۰:- شاہ رفیع الدین بن شاہ ولی اللہ م ۱۲۳۳ھ ”تکمیل الاذهان“ مکتبہ امدادیہ ملتان، طبعہ

اول ۱۹۷۰ء

۹۱:- شاہ عبدالعزیز دہلوی م ۱۲۳۹ھ ”فتاویٰ عزیزہ“ مطبوعہ دہلی۔

۹۲:- الشوکانی، محمد بن علی بن محمد م ۱۲۵۰ھ ”ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول“

مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحلی، بمصر طبعہ ۱۹۳۷ء۔

- ۹۳۔ الشوکانی "فتح القدیر" تفسیر القرآن الکریم:۔ ۵، ج مکمل۔ دارالفکر، مصر ۱۳۹۳ء۔
- ۹۴۔ شیبانی، امام محمد بن حسن ۱۸۹ھ "کتاب الاصل" مکتبہ التراث العربی بمصر۔
- ۹۵۔ شیخ اکبر ابن عربی ۶۳۸ھ "فصوص الحکم" تصنیف فاؤنڈیشن لاہور۔
- ۹۶۔ شیخ اکبر "فتوحات مکیہ" تصوف فاؤنڈیشن، لاہور۔
- ۹۷۔ صدر الشریعہ "عبداللہ ابن مسعود ۷۷ھ" تنقیح الاصول شرح تو ضیح و شرحہ التلویح "مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی۔
- ۹۸۔ طباطبائی، غلام حسین، "سیر المتاخرین"، نولکشور لکھنؤ، بار دوم ۳۱۷ھ۔
- ۹۹۔ الطبری العلامہ ابو جعفر محمد بن جریر ۳۱۰ھ "جامع البیان فی تفسیر القرآن" دار الکتب بمصر ۱۴۰۰ھ۔
- ۱۰۰۔ طحان دکتور محمود "تیسیر مصطلح الحدیث" ادارۃ القرآن کراچی ۱۹۷۰ء
- ۱۰۱۔ طیسن محمد "اسلام اور ملکیت زمین" مجلس علمی کراچی، بار اول ۱۹۹۰ء۔
- ۱۰۲۔ طیسن محمد "اسلام کی عاد لانہ اقتصادی تعلیمات" مجلس علمی فاؤنڈیشن کراچی ۱۹۹۷ء۔
- ۱۰۳۔ ابن عبدالبر ابو عمر یوسف بن عبداللہ مالکی اُنْدَلِسی ۴۶۳ھ "التمہید" شرح موطاء امام مالک مطبوعہ کابل مطبوعہ ۲۰۰۰ء۔
- ۱۰۴۔ عبدالحی ڈاکٹر، "بصائر حکیم الامت" اشرف علی تھانوی۔ مطبوعہ ادارہ مکی دار الکتب، ۱۴۲۰ھ۔
- ۱۰۵۔ عثمانی، ظفر احمد تھانوی، "اعلاء السنن"، مکتبہ دار القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی مطبوعہ ۱۴۱۴ھ۔
- ۱۰۶۔ عطار شیخ فرید الدین ۶۲۰ھ "تذکرۃ الاولیاء" ۱۳۲۵ھ۔
- ۱۰۷۔ علامہ ابو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد ۴۶۳ھ "جامع بیان العلم و فضیلہ" دار الکتب، محمدیہ س ن۔

- ۱۰۸:- عینی، علامہ بدرالدین ابو محمد محمود بن احمد م ۸۵۵ھ ”عمدة القاری شرح صحیح البخاری، مطبوعہ منیری مصر ۱۳۲۸ھ۔
- ۱۰۹:- الغزالی الامام ابو حامد محمد بن محمد، م ۵۰۵ھ، ”احیاء العلوم الدین“، مطبوعہ المكتبة الحقانیة محلہ جنگلی پشاور۔
- ۱۱۰:- الغزالی ”المستصفیٰ من علم الاصول و بزیلہ فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت مطبوعہ منشورات ارضی قم ایران ۱۳۳۲ھ۔
- ۱۱۱:- فریدی نسیم احمد، ”نادر مکتوبات شاہ ولی اللہ“، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور،
- ۱۱۲:- الفیر وز آبادی، مجدالدین بن یعقوب م ۸۱۷ھ ”القاموس المحيط“، مطبوعہ المكتبة الکبریٰ قاہرہ، مصر۔
- ۱۱۳:- قاسم محمد ”تاریخ فرشتہ“، مکمل ۵ جلد، اردو ترجمہ، خواجہ عبدالحی، ناشر و تاجران الکریم مارکیٹ لاہور ۲۰۰۳ء۔
- ۱۱۴:- قاسم غنی ڈاکٹر، ”تاریخ تصوف در اسلام“ فارسی:- تہران ۱۳۲۲ھ۔
- ۱۱۵:- قاسمی غلام مصطفیٰ ”سماجی انصاف اور اجتماعیت شاہ ولی اللہ کی نظر میں“ مکی دارالکتب اردو بازار لاہور ۲۰۰۰ء۔
- ۱۱۶:- قرطبی ابی عبداللہ محمد بن احمد الانصاری م ۶۷۱ھ ”الجامع لاحکام القرآن“ دارالکتب العلمیہ طبعہ لبنان۔
- ۱۱۷:- قشیری ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن م ۲۶۵ھ ”الرسالة القشیریہ“ دارالکتب العربیہ الکبریٰ مصر، مترجم: میر محمد حسن ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد۔
- ۱۱۸:- ابن القیم ابو عبداللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر م ۷۵۱ھ ”اعلام الموقعین عن رب العلمین“ مطبوعہ دار الفکر بیروت لبنان الطبعہ الثانیہ ۱۳۹۷ھ۔
- ۱۱۹:- ابن القیم ”الطرق الحکمیہ فی السیاسة الشرعیہ“، مطبوعہ الموند بمصر۔ ن

۱۲۰۔ ابن القیم "مناقب الامام احمد ابن حنبل" مطبوعہ، دارالفکر، بیروت، لبنان،
۱۳۹۳ء۔

۱۲۱۔ ابن کثیر، ابوالفداء حافظ ابن کثیر، دمشقی، م ۷۷۲ھ "البدایہ والنہایہ" دارالکتب العلمیہ،
لبنان، بیروت الطبعة الاولى ۱۴۰۵ھ

۱۲۲۔ کردری، الموفق بن احمد المکی، م ۵۶۸ھ، "مناقب الامام اعظم ابی حنیفہ"، مطبوعہ دار
الکتب العربیہ بیروت طبع م ۱۳۰۱ھ۔

۱۲۳۔ کرنی، ابوالحسن کرنی م ۳۳۰ھ "اصول کرنی" نور محمد کارخانہ تجارت کراچی، طبعہ
اولی۔

۱۲۴۔ لدھیانوی بشر احمد، "شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ عمرانیات" مکی دارالکتب
لاہور ۱۹۹۴ء۔

۱۲۵۔ لطفی جمعہ علامہ، "تاریخ فلسفہ اسلام"، مطبوعہ المعارف بمصر ۱۳۳۵ھ۔

۱۲۶۔ ابن منظور افریقی م ۷۱۱ھ، "لسان العرب" محشی محمد ہاشم الشاذلی وآخرون، ناشر دار
المعارف القاہرہ ۱۱۱۹ھ، دارصادر بیروت۔

۱۲۷۔ "المنجد فی اللغة والاعلام" مطبوعہ دارالمشرق بیروت۔

۱۲۸۔ ماوردی، علی بن حبیب ابوالحسن بغدادی م ۴۵۰ھ "الاحکام السلطانیہ والولايات الد
ینیہ" مطبوعہ کابل افغانستان ۲۰۰۰ء۔

۱۲۹۔ مودودی، ابوالاعلیٰ "معاشیات اسلام" اسلامک پبلشرز لاہور، بار اول ۱۹۹۰ء۔

۱۳۰۔ میر ولی الدین ڈاکٹر، "تصوف اور قرآن" ندوۃ المصنفین دہلی، ۱۹۷۰

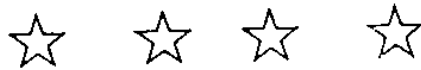
۱۳۱۔ نظامی خلیق احمد، "شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات" ادارہ اسلامیات لاہور بار
سوم ۱۹۷۸ء۔

۱۳۲۔ ندوی، ابوالحسن علی، "تاریخ دعوت و عزیمت"، ناشر مجلس نشریات اسلام کراچی،

- ۱۳۳:- نسفی، ابوالبرکات عبداللہ المعروف بحافظ الدین م ۱۰۷۰ھ ”المنار شرحہ نور الانوار“
شرحہ کشف الاسرار، دارالکتب العلمیہ، لبنان، س، ن۔
- ۱۳۴:- نواب صدیق حسن خان، ”ابوالطیب محمد القنوجی البخاری انحاف النبلاء المتقین با حیاء
مآثر الفقہار المحدثین مطبع نظامی، دہلی، ۱۲۸۸ء۔
- ۱۳۵:- نووی امام شیخ محی الدین ابوزکریا یحییٰ بن شرف م ۶۷۶ھ شرح مسلم ”کتب خانہ
رشیدیہ دہلی، ۱۳۷۶ھ۔
- ۱۳۶:- وہبہ، الزحلی ”الفقہ الاسلامی وادلته“ دارالفکر، دمشق الطبعة الاولى ۱۴۰۹ھ۔
- ۱۳۷:- ہجویری، شیخ ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الغزنوی م ۳۶۵ھ ”کشف المحجودات“ ضیاء
القرآن پبلشرز، لاہور۔ ۱۹۷۰ء۔
- ۱۳۸:- ابن ہشام ابو محمد عبداللہ جمال الدین بن یوسف بن احمد م ۶۱۱ھ ”سیرۃ النبویہ المعروف
بسیرة ابن ہشام“ عبدالنواب اکیڈمی ملتان ۱۹۷۰ء
- ۱۳۹:- ابن الہمام، کمال الدین محمد، م ۸۶۱ھ ”التحریرو فی اصول الفقہ“ مصطفیٰ البابی الجلی
بمصر، ۱۳۵۱ھ
- ۱۴۰:- ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری م ۱۸۲ھ ”کتاب الخراج“ مکتبہ منیریہ مصر۔
- ۱۴۱:- یحییٰ امام خان نوشہروی، ”فقہ عمر“ ماخوذ از ”ازالۃ الخفاء عن خلافت
الخلفاء“ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۵۲ء۔
- ۱۴۲:- یحییٰ ابن آدم قریشی ”کتاب الخراج“ مطبعہ سلفیہ قاہرہ ۱۳۳۷ھ۔

(English Bibliography)

- (143) Allama Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" Institute of Islamic Culture, Lahore, Pakistan, 2000.
- (144) Muhammad Al Ghazali, "Socio Economic thought of Shah Waliullah" Islamic Research Institute, Islamabad, 2001.
- (145) Muhammad Ikram Choughthai, "Shah Waliullah his religious and polITICAL thought" Sang Meel Publisher, Lahore 2002.
- (146) Rizivi Ather Abbas, "Shah Waliullah and his time:" M.A Rifath Publishing, Australia, 1980.



مزار شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ پر پہنچ کر

از

جناب مولانا نسیم احمد صاحب فریدی امر وہی

مزار حضرت شاہ ولی اللہؒ پر ہمد! دل پر یاس و حسرت، ہشتم گریاں لے کے آیا ہوں
نہیں آیا میں خالی ہاتھ اس درگاہ عالی میں عقیدت کیشیاں، نقد دل و جاں لے کے آیا ہوں
جو کھلا جائیں دواک روز میں وہ پھول کیا لاتا میں اپنے باغ دل کی چند کلیاں لے کے آیا ہوں
چڑھانے کو تری تری تری بہ چادر ساتھ کیوں لاتا میں اپنے سر پہ تیرا بارِ احساں لے کے آیا ہوں
مرے پیش نظر تصویر ہے ”بزم محدث“ کی تصور میں گلستان در گلستان لے کے آیا ہوں
وہ دہلی اور اس کی شوکتیں پھر یاد آئی ہیں خزاں کے دور میں بھی یاد گلستان لے کے آیا ہوں
بچایا راہزن سے رہنمائی نے تری اس کو بجز اللہ متاع دین و ایمان لے آیا ہوں
تری تعلیم کے صدقے سے ہے جس میں تڑپ باقی اسی حساس دل کو زیر داماں لے کے آیا ہوں
سنا دے پھر وہی نغمے مجھے توحید و سنت کے میں ان نعمات کے سننے کا ارماں لے کے آیا ہوں
فلک سے کہہ دو اب شبنم کے قطروں کو نہ برسائے میں قبر شیخ پر اشکوں کی لڑیاں لے کے آیا ہوں
عقیدت، نقد الفت، یاد ماضی، سوز پنہانی مزار شیخ پر کیا کیا میں ساماں لے کے آیا ہوں
سنانی ہے مجھے اک داستان بزم ”تصور“ میں میں اک دنیائے جذبات پریشاں لے کے آیا ہوں

فریدی میں نہیں آیا ہوں تنہا مرقد شہ پر

دعا ہائے فراواں، ذوق پنہاں لے کے آیا ہوں

کچھ مصنف کے بارے میں

مصنف کا نام حسین محمد، والد کا نام خان محمد مرحوم ہے، آپ مروت علاقہ کے گاؤں تترخیل کے باشندہ ہیں، دینی علوم کا آغاز مکتب مسجد سے کیا۔ اپنے ہی گاؤں سے میٹرک کرنے کے بعد گورنمنٹ کالج غزنی خیل سے ایف اے سی کی۔ عربی علوم کی تحصیل کیلئے پنجاب کا رخ کیا۔ مدرسہ حقانیہ ساہیوال (سرگودھا) میں عربی کی ابتدائی کتب پڑھیں، جامعہ خیر المدارس اور دارالعلوم کبیر والا سے بالترتیب درجہ عالیہ اور درجہ عالیہ کے امتحانات امتیازی حیثیت سے پاس کیے۔ اسلامک سٹڈیز اور عربی زبان میں ماسٹر کرنے کے بعد کچھ عرصہ بنوری ٹاؤن کراچی سے وابستگی رہی، پھر سرکاری ملازمت اختیار کی۔ دوران ملازمت علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی سے ایم فل کی ڈگری حاصل کر لی، چونکہ علمی تشنگی رہی لہذا درجہ ایم فل کے تھیسز ہی کو وسعت دے کر، ”شاہ ولی اللہ کے فقہی، معاشرتی اور تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ“ کے عنوان سے پی ایچ ڈی کا مقالہ پیش کیا اور نمل یونیورسٹی اسلام آباد نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری سے نواز۔ مصنف بنوں یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی میں بطور اسٹنٹ پروفیسر اسلامیات تعینات ہیں اور ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک سٹڈیز اینڈ ریسرچ کے روح رواں ہیں۔ ان کی جو کتب و رسائل ضبط تحریر میں آچکے ہیں، وہ درجہ ذیل ہیں۔

-⊙ خطبات شیخ الہند محمود حسن (مطبوعہ)
-⊙ شاہ ولی اللہ کے معاشی افکار اور عصر حاضر میں اسکی افادیت (مطبوعہ)
-⊙ شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ (مطبوعہ)
-⊙ روزہ کی حقیقت اور انسانی زندگی پر اس کے اثرات (مطبوعہ)

- ❁ شاہ ولی اللہ کے تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ (زیر طبع)
- ❁ سیرۃ الرسول ﷺ (زیر طبع)
- ❁ شاہ ولی اللہ بحیثیت ماہر سماجیات (زیر طبع)
- ❁ شاہ ولی اللہ کے ارتقا قات یعنی تہذیبی ارتقائی منازل کا جائزہ (زیر طبع)
- ❁ شاہ ولی اللہ کا نظریہ مثال (زیر طبع)
- ❁ شاہ ولی اللہ اور ابن خلدون کے معاشرتی تعلیمات کا تقابلی مطالعہ (زیر طبع)
- ❁ البدور البازغہ از شاہ ولی اللہ، تلخیص (زیر طبع)
- ❁ Fundamental Philosophy Of Five Pillers Of Islam